

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

19

سلسلة الدراسات الحضارية

إشكاليات التعارض وآليات التوحيد

العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة

مجموعة من المؤلفين

إشكاليات التعارض
وآليـــات التــوحيــد
العــلم والديــن
مــن الصراع إلى الأسلمة

إشكاليات التعارض وآليات التوحيد

العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة

مجموعة من المؤلفين



المؤلف: مجموعة من المؤلفين
الكتـاب: إشكاليات التعارض وآليات التوحيد: العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة
المراجعة والتقويم: قسم المراجعة والتقويم في مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسىٰ
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

Science and Religion from Conflict to Islamization

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

كلمة المركز

لم تكن العلاقةُ بين العلمِ والدِّينِ علاقةَ وئامٍ دائمٍ، ولا علاقةَ صراعٍ مستمرٍّ، بل كانت تصفو أحيانًا إلى درجة التّماهي المطلق، فيكون الدين وحدَه دون منافسٍ أو مزاحمٍ، وكانت تتوتّر العلاقات، فيثير الدين في وجه العلم، أو العلم في وجه صاحبه غبارَ النزاع والجدال، وهكذا. . .

ولسنا نريد في هذه الكلمة التأريخَ للعلاقةِ بين العلمِ والدين وتوتُّراتها أو صفائها، ولكنَّنا نكتفي بالإشارة إلى أنّ العصرَ القريبَ من عصرنا، بدأ يشهدُ ارتدادات أحداثِ بداياتِ عصر النَّهضة في أوروبا، وكأنّ أهلَ العلمِ عزموا على الثّأر من الكنيسة التي كان لها موقفٌ من العلم والعلماء، فصارت تنكمش مساحاتُ التدخُّل الدينيّ في الحياة، وأُطلِق الشعار المسيء لوصف حدود تدخّل الله في الكون، ألا وهو شعار «الإله الذي يملأ الفجوات». ويُراد من هذه المقولة أنّ الإنسانَ ينسب الظواهر التي لا يعرف لها سبباً إلى الله، وأمّا الظواهر التي يعلم أسبابها، فلا حاجة إلى الله أو الحديث عنه لتبريرها، بل يمكن نسبتها إلى أسبابها المباشرة.

وطُرِحت نظرياتٌ عدّةٌ لتحديد العلاقة بين الطرفين، منها ما رسم الحدود الفاصلة بين الطرفين بأن قال: إنّ وظيفة الدين تقديم القيم والعلم وظيفته كشف الواقع والإخبار عنه، وبعبارة أخرى: إن الدين يؤدّي وظيفة العقل العمليّ، والعلم يؤدّي وظيفةَ العقلِ النظريِّ. ولم تمنع هذه النظرية من بقاءِ نقاطِ التّداخل بين العلم والدين، وذلك أن الدين يتدخل في عمل العالم في مختبره، فيأمره وينهاه عن بعض أبحاثه العلمية.

وتطرف آخرون فقالوا: إنّ العقل الإنسانيّ، وابنه البكر (العلم) قادران على اجتراح الحلول التي تداوي أدواء الإنسانيّة، وتقدّم لها العلاجات الناجعة، فلا يحتاج الإنسان إلى مصدر من خارج حدود عقله ليقترح عليه ويقدّم له الوصفات السحريّة النافعة. ومن هنا، انطلقت الدعوة إلى علمنة الدّين وتحويله إلى موضوع للدرس والبحث العلميّ، لردّه إلى أسبابه الطبيعيّة المدعاة.

ولكنّ الإنسان هو الإنسان، كانت له حاجاته ودوافعه التي تسمو به إلى الأعلى، والتي تدعوه إلى التطلّع إلى السماء لاستمطار توصياتها وحلولها. وسيبقى كذلك ما دام إنساناً تغلبه الأطماع ويشذّ به الطموحُ الجامحُ عن الصراط السويّ. وقد أثبت تاريخ الإنسانيّة المعاصرُ والحديثُ، أنّ العلم وحده ربّما يسدّ للإنسان رمقاً، ولكنّه لن يسمنه، كما لم يكبح جماح افتئاته على حقوق غيره من الكائنات، بل على المهد الذي يحتضنه منذ أن دَبَّ على هذه الأرض الطيبة. وما زالت ظلمات الجهل تلفّ حياته، بل تحوَّل العلم نفسه إلى ضوء باهر يعشي بصرَ الإنسان، ويعيقه عن تشخيص ما ينفعه وتمييزه عما يضره.

ومن هنا، بقيت الحاجة إلى الدين وسوف تبقى، وما زالت نقاط التواصل والتلاقي بين العلم والدين كثيرةً تحتاج إلى تظهير وتشريح.

وفي هذا الكتاب من كتب المركز نقدّم إلى القارئ أهمَّ النظريَّات التي طُرِحت في مجال ضبط العلاقة بين العلم والدين، وتنظيم أطرها. آملين أن يكون في هذه المقاربات ما يوضّح الإشكاليّات ويشرحها إن لم يكن فيه ما يقدّم الحلول.



الفصل الأول

1 ـ جدل العلم والدين في التاريخ المسيحي

2 ـ إشكالية التعارض بين العلم والدين

3 ـ العلم والدين: تعارض مقولي

4 ـ العلم الديني سؤال الهوية وجدال العلاقة



جدَل العلم والدّين في التاريخ المسيحيّ(*)

علي رباني كلبايكانيّ(**)

مدخل:

لم يكن المسيحيون أوّل الأمر محبِّين للفلسفة والعلم، بل اعتقدوا بأنَّهم يمتلِكون الحقيقة في ظلِّ تعاليم المسيحية، بينما ليس ثَمَّةَ هدفٌ آخرُ من البحث العلميّ سوى اكتشاف الحقيقة. وهكذا تصوَّروا أنَّ الأفضل لهم أن ينهمكوا في العبادة والتدبُّر في كلمات المسيح.

وكان اليهود أوّل قوم اعتنقوا النصرانيّة، غير أنَّ هذا الدين خرج من دائرة بني إسرائيل في ما بعدُ، ووجد له أتباعاً بين الأقوام الأخرى، وحينئذ أخذ الجَدل الديني يثار تدريجيّاً بين أنصار الدين ومُعارضيه، فانكبَّ علماء النصارى على مطالعة الفلسفة وكلماتِ الحكماء للدفاع عن العقائد الدينية، فاستوعبوا المكانة الرفيعة التي يحتلُّها الفلاسفة، وراحوا يتعلَّمون الحكمة ملتزمين بتعاليم التوراة والإنجيل. في سياقٍ كهذا، ظهرت الفلسفة اللاهوتيَّة المسيحية أو عِلْمُ معرفة الله (ثيولوجيا)، فطَرحَت موضوعاتِ

(*) نشكر إدارة وتحرير فصليّة «المنهاج» لسماحهم بإعادة نشر هذه الدّراسة في هذا الكتاب.
(**) باحث متخصّص في علم الكلام الإسلاميّ، من إيران. ترجمة أ. سرمد الطائيّ.

التوحيد والخلق والتثليث بوصفِها أصولَ العقيدة في الكلام المسيحيّ، وظهر القول بأنَّ الله هو ثلاثة أقانيم رغم أنه واحد في الوقت نفسه، والأقانيم الثلاثة هي: الأب والابن وروح القدس. فالأب وجود مُطلق وهو مصدر القدرة، والابن كلمة الأب وهو الواسطة في خلق العالم، أمَّا روح القدُسِ فهو واسطة بين الأب والابن وجانبٌ تتجسَّد فيه المحبَّة الإلٰهيَّة.

وبنحوٍ تدريجيّ، راحت الخلافات تظهر بين علماء اللاهوت حول العقيدة الدينية كالتثليث والحلول وغيرها، فعمَدوا إلى تشكيل لجنة تتولّى معالَجة تلك الموضوعات، وصاغوا أصول العقيدة المسيحيّة من خلال التصويت بالأغلبيّة، بينما شجَبوا سواها من الآراء وعدّوها تصوُّرات باطلة. ولقد عُرِفَ الأشخاص الذين أدَّوا الدور الرئيسيَّ في العملية هذه، بـ «آباء المسيحية»، وأشهرهم القدِّيس أوغُسْطِين (354 ـ 430م).

وُلِدَ أوغسطين من أمٍّ نصرانية واعتنق في شبابه الديانة المانويَّة، ثم انصرف إلى فلسفة أفْلاطُونَ ومدرسة أَفلوطِينَ، فتأثَّر بنحو كبير بهذا الاتجاه، كي يعتنق المذهب الكاثوليكيَّ في نهاية الأمر. أخذ أُوغُسطِين بدراسة أصول العقيدة النصرانية مستثمراً الفكرَ الفلسفيّ، فترك كتباً عديدة عن التوحيد والتثليث والخلق وحقيقة النفس وخلودها، إضافة إلى موضوع الخطيئة والثواب ومصير الإنسان ونحو ذلك. وفي أعماله هذه قام أوغسطين بالتوفيق بين فلسفة أفلاطونَ والمعتقد المسيحيِّ ضمن منهج معيَّن، وقد درس بِرتْرانْد راسِل فلسفة أُوغسطينَ وآراءه في اللاهُوت بشكل تفصيليٍّ، الأمر الذي لسنا في صددِه هنا.[1]

(1) انظر: بِرتْراند رَاسل، **تاريخ فلسفه غرب** (تاريخ الفلسفة الغربيّة)، نقله إلى الفارسية: نجف دريابندي، ج2، ص92 ـ 116.

العصور المُظلمة:

وقد شهد القرن الخامس الميلاديُّ هجوم الهمَجَ الذين دمَّروا إمبراطوريَّة الغرب، وكان هؤلاء شعباً غير متحضِّر عاش في شمال أوروبا وشرقها وشمال آسيا، وفي مواجهة هجوم هؤلاء انقسمت إمبراطوريَّة الرومان إلى قسمين: شرقيّ وغربيّ، فأصبحت المدينة القديمة روما مركز الإمبراطوريَّة الغربيَّة، بينما اتَّخذت الإمبراطوريَّة الشرقية مدينة القسطنطينية «إسطنبول» مركزاً لها. غير أن ذلك لم يُجْدِ نفعاً؛ إذ انهارت الإمبراطوريَّة الغربيّة في القرن الخامس على يدِ قبائلِ الهَمَج.

ونلاحظ، بعد وفاة أُوغُسطينَ عام 430 للميلاد، أنَّه لا تكاد توجد ثَمَّةَ فُرَص للفلسفة، وخلال حقبة الفوضى هذه كانت الكنيسة تعاني خلافاً حادّاً حول قضية «الحلول»، وتمثَّل طرفا الصراع بالقسِّيسَين سْبرِيل ونِسطورْيُوس، ثم انضمَّ الأوَّل إلى القدّيسين بينما عُدَّ الآخر مُلحِدَاً مهرطِقاً. ظلَّ سبريل القديس أُسقُفَ الاسكندريَّة حتى وفاته (412 ـ 444 تقريباً) بينما كان نسطورْيوسُ أُسقُفَ القسطنطينيّة. ولقد دار الخلاف حول العلاقة بين الجانبين الإلٰهي والبشريِّ في المسيح، واعتقد نسطُوريوسُ أنَّ ثَمَّةَ شخصيَّتين إحداهما لاهوتيَّة والأخرى ناسوتيَّة. أمَّا الذين لم يقولوا بالاثنينيّة فانقسموا إلى اتّجاهين؛ يُؤمِن أحدُهما بوجود ماهيَّة واحدة في المسيح بينما يرى الآخرَ أن هنالك طبيعتَين لاهوتيَّة وبشريَّة في شخص واحد. ومثَّلت هذه القضية محوَر الصِّراع الفكريِّ خلال القرن الخامس؛ حيث كان القديس سبريل من أنصار الوحدة. ورغم أنَّ مجمَع الأساقفة عدَّ نسطوريوس مُلحِداً مهرطِقاً غير أنَّ الأخير لم يتخلَّ عن عقيدته، فأسَّس المَذهب النسطوريَّ الذي وجد أنصاراً في سوريا والمناطق الشرقية.

يقول فُرُوغِي في كتابه: «مسار الفلسفة في أوروبا»: «بعدَ انهيار إمبراطوريَّة الروم الغربية في القرن الخامس الميلاديِّ، على أيدي قبائل الهمجِ، وخلال الحقبة التي يسميِّها المؤرخون الأوروبيون بالعصور الوسطى كَسَدَت سوق العلم والحكمة، وشاع الجهلُ حتَّى شمل الزعامات الدينيَّة. ففي القرن الثامن الميلاديّ، لم يكن في أوروبا سوى رجل واحد عُرِف بالعلم والفضل، وهو «سْكُوت أُورْجِين» الفيلسوف والمتألِّهُ الإنجليزيُّ، أمَّا في القرن العاشر فلم يكن ثَمَّةَ من يستحقُّ الذِّكر سوى «جِيرْبِر» الفرنسيِّ الذي نال منصب البابويَّة في نهاية عُمرِه، وهو من أوائل الذين درسوا عند المسلمين؛ حيث ذهب إلى إِسبانيا التي كانت آنذاك بلداً إسلاميَّاً وتلقَّى العلوم على يد المسلمين، ثم عاد إلى فرنسا وتفرغ لنشر ما تعلَّمه في إسبانيا».[1]

ويذكر برتراند راسل أنَّ هذه الحقبة تدعى «الحقبةَ المظلمة»، ويشير إلى الحضارة الإسلامية قائلاً: «إنَّ مصطلح الحقبة المظلمة الذي نستخدمه (600 ـ 1000 للميلاد)[2] يوجِّه أنظارَنا إلى أوروبا الغربية أكثر ممَّا ينبغي. بينما شهد ذلك العصر حكم سلالة تانغ في الصين وهي أكثر مراحل الشعر الصينيِّ ازدهاراً، كما امتدت الحضارة الإسلامية المزدهرة من الهند حتَّى إسبانيا، وإن ما خسره العالمُ المسيحيُّ خلال تلك الحقبة لم تخسره الحضارة الإنسانية، بل ظلت محتفظة به، لكنَّنا نختزلُ الحضارة في حضارة أوروبا الغربية، وهو تصوُّر يعبِّر عن ضيق الأفق.

---

(1) سير حكمت در أوروبا (مسار الفلسفة في أوروبا)، ج1، ص84 و85.

(2) يعتقد لويس هُول أن الحقبة المظلمة تمتدّ من عام 500 إلى 1000 للميلاد.، انظر: **تاريخ وفلسفة العلم**، ص152.

ولقد اقتبسنا القسم الأكبر من المَضمون الثقافيّ لحضارتنا من الشرق الأوسط واليونان واليهود». [1]

العصر السّكولاسْتيكيُّ:

تعني «سْكولا» في اللغة اللاتينية «المدرسة»، وقد انحصر تدريس الفلسفة والعلوم، في تلك الحقبة، في المدارس التي أسَّسها رجال الدين النصارى في الكنائس والأديرة، كما كانت العملية التعليمية مقيَّدة بتقاليد المدارس هذه وتعاليم القدِّيسين. وعلى هذا الأساس يُوصِف العلم والحكمة اللذين شاعا خلال الحقبة تلك بأنَّه «سكولار»، ويطلق عليه اسم «سْكُولاسْتِيك»؛ أي المدرسيّ. ويتميَّز هذا النظام الفلسفي بخصوصيات من قبيل:

أ ـ إنَّ ذلك البحث العلميَّ لم يكن يهدف إلى اكتشاف الحقائق، بل سعى إلى البَرهَنة على أصول الدين وتكريس المعتقد.

ب ـ لم تتوافر استقلاليَّة الفكر وحرية الرأي، وكان على الباحثين أن يمارسوا أنشطتَهم العملية في إطار مَضامين الكتاب المقدَّس وتعليمات القدِّيسين، ولو اتفق أحياناً أنَّ أحدهم توصَّل إلى نتيجة علميَّة لا تنسجم مع التعاليم تلك، فإنَّ عليه أن يعترف بالخطيئة ويتوب عن ذلك ويستغفر.

ج ـ لم تكن أبحاث العلماء والفلاسفة لتتجاوزَ ما طرحَه القدماء من فلاسفة اليونان، لا سيَّما وأن آراء أرسطو وأفلاطون كانت هي محوَر الجدَل.

---

(1) تاريخ فلسفه غرب، م.س.، ص175 و176.

د ـ انهمك الجدل الكلاميُّ في موضوعاتٍ عديمة الجدوى، لا تتوافر فيها أي قيمة دينية أو علمية، فطرحوا أسئلة من قَبِيل: بعد أن جرى قتل المسيح وجُرِح في أطرافه، ماذا حصل لجراحه بعد أن عاد إلى الحياة ثانية، وهل بقيت على جسده أو الْتَأَمَت واختفت؟ كم كان طول آدم حين هبط من الجنة؟ . . إلخ.

هـ ـ التعويل بدرجة غير مسوَّغة على المنهج النظريِّ القياسيِّ وإهمال الحقائق العلمية، واعتماد منهج القياس المنطقيِّ في الموضوعات التي لا يمكنُ معالجتُها إلا عن طريق الحسِّ والملاحظة الحسية.[1]

ومن مشاهير الفلاسفة في تلك الحقبة، القديس أَنْسِلم (1034 ـ 1109م) الذي عُدَّ لدى الكاثوليك، من الأولياء واكتسب لقب القديس. قال أَنْسِلم: إنَّ على المرء أن يُؤمِن بالحقيقة الدينية أوَّلاً كي يحقَّ له أن يتعقلها بعد ذلك. وانصبَّت جهود هذا الحكيم على التوفيق بين العقل والإيمان، وكان منهجه شبيهاً بمنهج أوغسطين حتى لُقِّب بـ «أُوغسطِين الثاني»، ونُقِلَت عنه براهينُ على وجود الله منها «البرهان الوجوديُّ» المعروف.

والفيلسوف المسيحيُّ الآخَرُ الذي ظهر في هذه الحقبة، وبات الأكثَر شهرةً هو تُوما الأكْوينيّ (1226 ـ 1274) الذي آمن بآراء أَرِسْطُو جملة وتفصيلاً، وفسَّر في ضوئها المعتقدات المسيحية. يقول بِرْترانْد راسِل عن ذلك: «إن القديس توما ليس مُلفتاً للنظر على المستوى التاريخيِّ فحسب، بل إنَّه يمتلك سَطوة حيَّة كما هي الحال مع أرسطو

---

(1) **سير حكمت در أوروبا**، م.س.، ج1، ص88 ـ 89؛ **تاريخ فلسفه غرب**، م.س.، ج2، ص237 ـ 238.

وأفلاطون وكانط وهيغل، بل إن سطوته تفوق ما أتيح لكانط وهيغل في واقع الأمر ويتابع توما أرسطو بشكل حرفيٍّ في معظم القضايا على نحو جعل من أرسطو لدى الكاثوليكِ بمثابة واحد من آباء الكنيسة، فأصبح نقد أرسطو في الموضوعات الفلسفيَّة البحتَة لوناً من الكفر تقريباً».[1]

ومن أهم كتب الأكويني «الخلاصة ضد الكفار» و«خلاصة اللاهوت»، إضافة إلى ما يَشيع في كتب الفلسفة من براهينِ الأكوينيِّ الخمسة على وجود الله.

ويمكن الإشارة كذلك إلى رُوجِر بيكُون (1214 ـ 1294) بوصفه واحداً من علماء تلك الحقبة، الذين كانوا يؤمنون بأن البرهان والاستدلال الأرِسطيَّين لا يكفيان في البحث العلميّ، فأَوْلى أهميَّة كبيرة للملاحظة والتجربة، لكنَّه لم يَحظَ بمكانةٍ آنذاك بينما استقطب الاهتمامَ في عصر النهضة وحظِيَ بالثناء. لكن بيكُون تعرَّض لمعاملة قاسية واتُّهم بالإلحاد والخروج عن الدين، وبقيَ مدَّة في باريس خاضعاً للرقابة ومُنع من نشر أعماله، كما حُكِم عليه بالسِّجن مدَّة أربعة عشر عاماً؛ لأنَّه لم يتخلّ عن منهجه، وراح يواجه رجال الكنيسة بنحو متواصل ويمارس نقداً لأفكار السلَف. ويُكِنّ بيكُون احتراماً وافراً لأرِسطو، لكنَّه يعتقد أيضاً بأنَّه لم يبلغ منتهى الحكمة الإنسانيَّة، وهو يَنقُل آراء عدد من الفلاسفة والعلماء المسلمين مثلَ ابن سينا وابن رُشْد والفارابيِّ وأبي مَعشَر البَلَخِيِّ وغيرهم.

ومن فلاسفة هذا العصر وعلمائه وِيليام الأكاميِّ (توفِّي عام 1349 أو 1350)، وهو يُعَدُّ أكبر الفلاسفة في الحقبة الأخيرة من العصور الوسطى

(1) م.ن.، ج2، ص267 و268.

بعد تُوما الأكوينيّ. غير أنَّه يتقاطع منهجياً مع الأكوينيّ؛ إذ واصل مهاجمة الكنيسة حتى اتَّهمتَه بالكفر والهَرطَقة. ولم يكن موقفه من الكنيسة يَحملُ طابعاً دينيّاً مجرَّداً، بل اتخذت مواقفه أبعاداً سياسية أيضاً؛ حيث انحاز إلى الامبراطور في المواجهة التي قامت بين السلْطة والبابا. وعلى أيِّ حال، فإنَّه طَرح مناقشاتٍ واسعة في ما يتَّصل بمَقُولات الفلسفة واللاهوت، وعملت كُتُبه على تشجيع البحث العلميِّ وتحفيزه من خلال إصرارِه على أنَّ في وسع المرء أن يدرس المَنطق والمعرفة البشرية من دون الرجوع إلى ما بعدَ الطبيعة. وتأثَّر بمنهج الأكاميّ عددٌ من الباحثين منهم نِيكولا أُورِسْمي (توفِّي عام 1382) الذي أخضَع نظرية الأفلاك السيَّارة للبحث والدراسة، وطرَح النظريَّة التي تُقِرُّ مركزيَّة الأرضِ وتلك التي تقول بمركزيَّة الشمس، مُعلِناً أنَّ كلاًّ منهما يسوِّغ المعطيات العلميّة المتوافرة آنذاك.

ولم يظهر بعد الأكاميّ فيلسوفٌ كبير في الاتجاه السّكُولاسْتِيكيّ، وبعده يبدأ العصر التالي لكِبار الفلاسفة في نهاية عصر النهضة.[1]

مَحاكم التفتيش:

وفي النصف الأوَّل من القرن الثالث عشرَ الميلاديّ[2]، أمرَ البابا بتأسيس محكمة تُلاحِق المتَّهمين بالإلحاد والخروج عن الدين. وكانت الفظائع التي ارتكبتها هذه المحاكم من أبشع التجارب التاريخية في الديانة

(1) م.ن. ص288 ـ 289؛ سير حكمت در أوروبا، م.س.، ص98 ـ 100.

(2) يرى بعضهم أنّه تأسّس عام 1215، انظر: مجتبى موسوي لاري **سيماي تمدُن غرب (ملامح الحضارة الغربية)**، ص28. غير أنَّ راسل يؤرِّخ لذلك بعد وفاة القدِّيس فرنسيس (1226) بسبعة أعوام أي (1233)؛ انظر: **تاريخ فلسفة غرب**، ج 2، ص264.

المسيحيَّة، كما أنَّها أثارت حَفيظة المفكِّرين والعلماء بشدَّة وعبَّأتْهم ضدَّ الدين والمدافعين عنه؛ حيث قامت بمعاقَبة مئات المفكِّرين والعلماء بل الآلاف منهم بأقسى العقوبات، فأحرقَت بعضَهم أحياءً وأعدَمَت غيرهم بالتنكيل والتعذيب، كما أودعَت في المعتقلات. ومن المعروف ما تعرَّض له غالِيلْيُو من محاكمةٍ جرّاء إعلانِه نظريَّة دورَانِ الأرض حول الشمس.[1]

مجريَات الأحداث:

إنَّ للصراع بين الكنيسة والمفكِّرين والعلماء تاريخاً طويلاً، غير أنَّه شهِد تصعيداً في القرون الوسطى وقبل عصر النهضة. وقد تمكَّنت سلطة البابا من إقصاء العلماء والمفكِّرين والتغلُّب عليهم بفضل ما أتيح لها من نفوذ اقتصاديٍّ وسياسيّ، فضلاً عن السطوة الدينية، وقد كانت في الحقيقة خصماً قوياً لا ينافسه أحد.

وقد تقدَّم أنَّ هذا الصراع لم يكن محصوراً في المواجهة بين سلطة البابا والباحثين الذين أقبَلوا على العلوم الطبيعية، بل شَمَل الفلاسفة والمتكلِّمين الذين راحوا يمارسون التفكير الحُرّ؛ إذ لم يجر استثناؤهم من تُهَم الإلحاد والهرطقة وعقوبات المُلحِدين، مضافاً إلى أنَّ دخول فلسفة أَرِسطو في اللاهوت المسيحي والمزج بينهما أدَّى إلى اعتبار من يخالِف أرِسْطو خارجاً عن المعتقدِ المسيحيِّ، واتِّهامِه أحياناً بالكفر.

وتُفيد حصيلة المعطيات هذه، أنَّ المواجَهة بين الدين (المسيحيَّة) والعِلم، في هذه الحقبة، كانت في حقيقة الأمر صراعاً بين سلطة البابا

---

(1) انظر في ما يتصل بذلك: سيماي تمدن غرب، م.س.، ص28 ـ 32.

والعِلم والفكر، ولا يقتصر ذلك على العلم بمفهومه المعاصر (العلم التجريبيّ)، بل يشمل مطلق التفكير المستقلّ المتحرر؛ ولذلك تعرض الفلاسفة والعلماء على حدٍّ سواء لاضطهاد الكنيسة.

عصر النهضة العلميّة:

أخذ الضَّعف يَدِبُّ في سلطة الكنيسة والبابا منذ القرن الرابع عشر، وثَمَّةَ عواملُ كثيرة أدَّت إلى ذلك، فمن جهةٍ تغيَّرت موازين السلطة السياسية بين البابا وسُلطته السياسية لصالح الحكومة، ومن جهة أخرى، تزايد إقبال الناس على التجارة والبحث العلميِّ وشاعت بينهم نزعة الاستقلال والتحرر. وأدَّى سلوك رجال الدين المسيحي إلى زعزَعة مَرجعيَّتهم الأخلاقية؛ بسبب ما تفشَّى بينهم من جشع ماديٍّ وانكبابٍ على الدنيا، فقد أُثيرت حَفيظةُ الرأي العام جرَّاء المَبالغ الكبيرة التي كان رجال الدين يأخذونها من الناس بذريعة صُكوك الغفران ونحوها. وطوال القرن الخامس عشر، أسهمَت عوامل أخرى في زعزعة سلطة البابا وتجريده من نفوذه وأهميته، الأمر الذي أسهم في خلق التحول السريع على المستويين الثقافيِّ والسياسيِّ. وساعد اختراع البارود على تكريس الحكومات المركزية وأمدَّها بالقوة، وقد تحالَفَ لويس الحادي عشر في فرنسا وإدْوارْد الرابع في بريطانيا مع البُرجوازيَّة الثريَّة للوقوف في وجه النُّبلاء الذين سعوا إلى إثارة الفوضى. وكانت الثقافة الجديدة تجدُ مرجعيَّتها الأساسيَّة في حضارة ما قبل المسيحية؛ أي كانت تمجِّد ثقافة اليونان والرومان بينما تَزدَري ثقافة القرون الوسطى.[1]

---

(1) تاريخ فلسفه غرب، م.س.، ج 2، ص314 ـ 329.

وهكذا بدأ عصر الثورة العلمية، كما يقول وِيلْيَم هُول: في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، شاع في إيطاليا أَوّلاً تمجيد الفكرِ السابق للمسيحية، ثمَّ سرعان ما انتشر ذلك في أنحاء الغرب. ونلاحظ أن دراسة الأعمال والموروث الكلاسيكيِّ كانت تعدُّ أرفع نشاط فكريٍّ حتَّى آونة قريبة. وإن حقبة الحماس والغليان شهدت إحياء الأفكار الكلاسيكية، وهي الحقبة التي تبدأ بعد أحداث 1453 للميلاد (أي سقوط القسطنطينية)، وتتزامن مع الاكتشافات الجغرافيَّة الكبرى واختراع الطباعة، وهذه الحقبة لا تُعَدَّ بدايةً لعصر النهضة، بل هي تمثِّل ذُروة هذا العصر.

وتتمثَّل المواصفات الأساسية للنهضة في شيوع رؤية كونية محدَّدة بدرجة منقطعة النظير، وفي رواج العلم الدنيويِّ الذي لم يكن حِكراً على رجال الدين كما أنه لا يقتصر في موضوعاته على القضايا التي تصادق عليها الكنيسة. وكان رجال عصرِ النهضة على استعداد للخوض في مختلف الموضوعات النظرية الإنسانية ابتداءً من الثَّالوث وحتى ما يتَّصل بالشعوذة، من دون أن يخشَوا ما قد يؤدّي إليه ذلك من آثار وتبعات. وإنَّهم لم يكونوا لِيُعيروا أهمية لذلك على حدِّ تعبير القدِّيس بولُس، وراحوا يفخَرون بالإنسان علناً. وفي ضوء ذلك لا يمكن اختزال عصر النهضة بحركة علميَّة أو فنيَّة أو أدبيَّة؛ ذلك أنَّ الاتجاهات التي أسَّست النهضة كانت تأخذ بعين الاعتبار مختلف المجالات.

وإنهم يعدُّون لِيونارْدو دافِنْشِي (1452 ـ 1519) فنّاناً، غير أنَّه كان أيضاً مهندساً فيزيائياً عالِماً بالتشريح وخبيراً عظيماً في الرياضيات. ويذكرون كوبرنيكوس (1473 ـ 1543) بوصفه عالماً بالفلَك، بَيْدَ أنَّه كان

متخصِّصاً في تدريس لُغات ستٍّ، ويقال: إنَّه كان متبحِّراً بنحوٍ أو بآخر في الرياضيَّات والفيزياء والطبِّ والقانون والجغرافيا، إلى جانب الفلسفة والأدب والتاريخ والتراجم، وفقه اللغة والهندسة والرسم وغيرها.[1]

ويرى ويليم هول، في نصٍّ آخرَ، أنَّ عصر النهضة العلمية يتمثَّل في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ويقول: تتحدَّد الملامح الأساسية للنهضة العلميَّة في العصر الذي بدأ مع كوبِرْنِيكُوس وانتهى بِنْيوتُن، أو منذ أواسط القرن السادس عشر حتَّى نهايات القرن السابع عشر، وقد اكتسبت هذه الحقبةُ اسمَ الثورة العلميّة.[2]

ويرى إِيانْ بارْبُور أنَّ القرن السابع عشر هو قَرْنُ ولادة العلم الحديث، ويقول: «إنَّ القرن السابع عشر هو الحقبة التي شهدت ذلك التحوُّل السريع في رؤية الإنسان الكونيَّة، بنحوٍ يسوِّغ لنا الحديث عن ولادة علم جديد في قرنٍ تنامى في إطاره النبوغُ البشريّ. وكان ثمَّة منعطفان مهمّان في تطوُّر العلم الحديث، أعني استجوابَ غالِيلُيو (1632) ومبادئَ نْيُوتُن (1687). وكِلاهما في القرن السابع عشر».[3]

وقد واصَل البابا مواجهة الحركة العلميَّة خلال هذه الحقبة كذلك، ومن نماذجِ هذه المواجهة محاكمةُ غالِيليو وإدانته، لكنَّ سَطوة الكنيسة لم تكن في عصر غالِيلْيو على نحو يُتيح لها الحؤول دون تطوُّر العلم والعودة به إلى الماضي. راح رجالٌ من طِراز غالِيليو ودِيكارْت يتجنَّبون كتابة أعمالِهم باللغة اللاتينية، فاعتمدوا لغاتِهم الأمَّ في ذلك وراجَت

---

(1) تاريخ فلسفة وعلم، ص149 ـ 150.

(2) م. ن، ص155.

(3) ايان باربور، علم ودين، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، ص17. (فارسي)

أفكارهم بسرعة. أمّا في البلدان البروتستانتيّة فإنَّ المفكِّرين اللادِينيِّين كانوا في مأمَن من المُلاحَقة والقمع طالما لم يدخلوا في مواجهة مع الكنيسة.

وفي بريطانيا تمتَّع الناس بحرِّية اعتناق ما يشاؤون من آراء علميَّة وكذلك هولندا، ولم يواجهوا أيَّ منع في عصر أليزابِيث خلال القرن السابع عشر، وحتى المعوِّقات التي ربَّما كانت تظهر أحياناً فإنها ظلَّت محدودة وقليلة. فقد آمَن جماعة من العلماء في عهد أليزابيث بنظرية كوبرنِيكُوس، ومن أهمِّهم وِيليَم غَلْبرِيت طبيب أَليزابِيث ومؤسِّس علم المغناطيس. ولقد ترسَّخت أفكار كوبرنيكوس وكبلر وغاليليو تدريجيّاً وحازت على ترحيب الأعضاء الأوائل في الجمعيَّة الملكيَّة البريطانية في نهايات القرن السابع عشر. وبين هؤلاء العلماء تكوَّنت نظريَّة الجاذبية العامة، ولعلَّها أهمُّ مكاسب الثورة العلمية.

وفي السياق نفسه، ظلَّ الفكر الأوروبيُّ خاضعاً لتأثيرات دِيكارْتَ العميقة، كما أنَّ الرياضيات راحَت تحقِّق تقدُّماً بفضل ما تركه دِيكارْتُ من أثر عليها». [1]

حركة الإصلاح الديني

وتزامناً مع النهضة أو بعدها بقليل، قامت حركة الإصلاح الدينيِّ على يَدِ مارْتِن لوثِر المُصلِح الألمانيِّ (1483 ـ 1546)؛ الأمر الذي انتهى إلى تأسيسِ مذهب البروتستانت في العالم المسيحيِّ (Proteste تعني الاحتجاج)، رغم أنَّ إراسْمُوس، وهو قسِّيس فاضل عالِم، تحدَّث قبْل

(1) تاريخ فلسفة وعلم، ص174 ـ 175.

ذلك، وفي أواخر القرن الخامس عشر، عن ضرورة الإصلاح الديني في قوانين الكنيسة، بيد أنَّ إصرار لُوثِر وكفاحَه قد جسَّدا ذلك الهدف وأضفيا عليه صبغته العلميَّة.

وقد أدرك لُوثِر بعدَ أنِ بلغ مرتبة قسِّيس، خلال دراساته المعمَّقة في العهدَين القديم والجديد (التوراة والإنجيل)، أنَّ ثمَّة تبايناً شديداً بين ما وضعته الكنيسة والبابَوات من تعاليم، وما تضمَّنته التوارة والإنجيل، وقد تألَّم لوثر كثيراً في سفره إلى روما بعد أن شاهد الثروات الطائلة التي يجمعها البابوات. وزار المدعُوُّ تتسل مبعوثا من البابا ويتنبرغ بألمانيا عام 1517، كي يبيع صُكوك الغُفران إلى نصارى تلك المنطقة، غير أنَّ لُوثِر شجب ذلك وراح يهاجِمه علناً، ثم عمد مع جماعة من رفاقه بتاريخ 31 تشرين الأول (أكتوبر) إلى كتابة وثيقة تضمَّنت خمساً وتسعين مادة اكتسبت شهرة في تاريخ الكنيسة، وأدان فيها بنحو تفصيليٍّ بيعَ صكوك الغفران التي كانت بالنسبة إلى القساوسة مصدَراً للدَّخل والثروة.

وتناهى ذلك إلى البابا فأمر بإحضار لُوثِر إلى روما، لكنَّ الأخير تمرَّد على ذلك الأمر، ولم ينفِّذه وقدَّم إلى المجمَع العامِّ شكوىً ضدّ البابا، ثم قام البابا لويس العاشر بتكفير لُوثِر رسمياً عام 1520، غير أنَّ لُوثِر أَحرَق وثيقة التكفير على مرأىً من الناس فصدَر حكم ارتداده بعد ذلك، إلا أنَّ الغالبية العُظمى من السكان في شمال ألمانيا شجبت حكم الارتداد هذا، وأيَّدت لوثر واتَّبعته، ومنذ تلك الأحداث فصاعداً طارت شهرة لوثر في أنحاء أوروبا.

ولم يَزْعُم لوثر أنَّه أتى بدين جديد، كما أنَّه لم يهدف إلى شقِّ الصفِّ المسيحيّ، بل إنَّه استهدف تخليص التعاليم النصرانيَّة من الخرافات والعقائد والتقاليد المزيَّفة ووضعِ حدٍّ لما تمارسه الكنيسة من

استغلال للدين. ولقد عارض هذا الاتجاه الطقوس المقدَّسة أجمعَ باستثناء التعميد والعشاء الربانيِّ اللذين صرَّح بهما الكتاب المقدَّس، كما رفض لوثر الاعتقاد بعِصمة البابا الذي كان سائداً في تلك الفترة.

وثمَّة شخصية أخرى أَسهَمَت في تأسيس المذهب البروتستانتيِّ وتُعَدُّ من قيادات الإصلاح الدينيِّ، وهي جُون كالْفِنْ (1509 ـ 1565) الذي تركَّز خلافه الرئيسيُّ مع مارتِنْ لوثِر على العلاقة بين الدِّين والسِّياسة؛ حيث اعتقَد لُوثِر بالفصل بينهما داعياً إلى أن تكون الكنيسة تابعة للحكومة، بينما كان كالفن من أنصار الحكومة الدينيَّة.[1] كما لا يتَّفق كالْفِن مع لُوثِر في رفضه لجميع الطقوس المقدَّسة لدى الكاثوليك.[2]

وإنَّ واحدة من القيم التي أفرزتها الحركة الإصلاحيَّة تتمثَّل بالقداسة التي منحتها للنشاط العلميِّ والممارسة الدنيويَّة التي تستهدف تحقيق مصالح الدين والناس؛ حيث عارض الإصلاح الدينيُّ الفكرةَ التي كانت تقرِّر أنَّ الرهبانيَّة هي الطريق الوحيد للفَلاح، وهي ما يحظى بالقداسة وحسب. يقول إيان باربور عن ذلك: اعتقد كلٌّ من لُوثِر وكالْفِن بأنَّ المرء لا يتقرَّب إلى الله من خلال اللجوء إلى حياة الرهبنة، وإنَّما عبْرَ ممارسته لأيِّ عمل شريف ومفيد ينهمك فيه بروحه وقلبه. وهذه القداسة التي اكتسبها العمل هي من معطياتِ واحدةٍ من تعاليم الإصلاح الديني التي تقرّر: «رغم أنَّ المرء يحظى بالعفو والغفران بفضل الرحمة الإلهية لا بفضل أعماله، غير أنَّ في وسعه أن يلبِّي نداء الحبِّ الإلٰهيِّ من خلال سعيه في أمور مَعاشِه في هذه الدنيا».

---

(1) ايان باربور، **علم ودين**، م.س.، ص10؛ جون ناس، **تاريخ جامع أديان**، ترجمة: علي أصغر حكمت، ص668، (فارسي)

(2) المصدر نفسه.

لقد كانت الكالْفِنيَّة متحمِّسة أكثرَ من المذهب اللُّوثِريِّ إلى تحفيز العمل الدنيويّ، ذلك أنَّها آمنت بأنّ العمل كلَّما تمتَّع بقدر أكبر من التنظيم والعقلانيَّة، فإنه سيوجِب رضا الله من جهة، وسيؤدِّي إلى تعزيز مستوى الرفاه العامّ. وعلى كلِّ مؤمن مسيحيٍّ أن يجتهد في تعظيم شأن الله من خلال عمل جيِّد ومفيد.[1]

العلماء والدِّين في القرن السابع عشر:

كان موقف العلماء جميعِهم في القرن السابع عشر إيجابياً منحازاً للدين؛ حيث أَقبلوا على الدين الطبيعيِّ، وحاولوا أن يُبرهِنوا على وجود الله عبر توظيف قوانين الطبيعة ونواميسها العجيبة التي توصلوا إليها في نطاق العلوم الطبيعية.

كان غالِيلْيو كاثوليكيّاً، ولم يكن يرى أيَّ تعارض بين قناعاته العلمية ومعتقده الدينيِّ، وكان يؤمن بأهميَّة الكتاب المقدَّس غير أنّه كان يعتقد بأنَّ هذا الكتاب لا يتحدّث عن حقائقَ علميَّة، بل يتناول مُعطياتٍ معنويَّة روحيَّة تتَّصل بالتقوى واستقامة الإنسان. وهي حقائق تفوق على العقل والبرهان، ولا يمكن اكتشافها بوساطة الحس، ولا يمكن أن يتقاطع مصدرا المعرفة هذين؛ لأنَّ الله هو صاحب كتاب التكوين (الطبيعة)، وهو الذي أوحى كتاب التدوين. يقول غالِيلْيو: إنَّ الطبيعة هي المصدر الوحيد للمعرفة العلميَّة، كما في وسعها أن تكون مصدراً لبحوث اللاهوت وطريقاً إلى معرفة الله.[2]

---

(1) إيان باربور، علم ودين، م.س.، ص59.

(2) م.ن.، ص35 ـ 36.

وكان الكيميائيُّ الإنجليزي رُوبِرت بويل (1627 ـ 1691) يقول: إنَّ العلم رسالة دينية تتمثَّل باكتشاف أسرار الخلق البديع الذي أوجدَه الله.

وكان نْيوتُن (1642 ـ 1727) يعتقد بأنَّ عالم الكون يدلُّ على وجود خالق قادر مطلق. وهو يقول في كتاب الضوء: «ما هو مصدر هذا النظام والجمال اللَذين نشاهدُهما في الكون؟ وكيف أتيح لجسم الكائن الحيِّ كلُّ هذا البناء الذي يعكس الفنَّ والمهارة؛ بحيث إنَّ كلَّ عضو فيه قد أخذ موقعه بشكل جميل متناسق؟ تُرى هل خُلقت العين دون إحاطة بعلم الضوء والمرايا؟ . . . ألا تدلُّ آيات الطبيعة وآثارها على وجود كائن غير ماديٍّ يتمتَّع بالحياة والحكمة؟».

تأسَّس المجمع الملَكيُّ البريطانيُّ عام 1662 على يدِ مجموعة من العلماء، وكان هذا المجمع يوصي أعضاءه بأن يجعلوا من دراساته أداءً لتعظيم الله والدلالة على شأنه وتحقيق ما فيه خير الإنسان. وكان توماس سبيرت (1653 ـ 1713) وهو الذي دوّن تاريخ المجمع الملكي، يعتقد بأنَّ العِلم عامِل جدير بمساعدة الدين.

رغم أن توماس هوبز (1588 ـ 1679) يرى أنَّ العالم حصيلة لاجتماع الذرات وتركيبها بالمصادفة، ورغم ذلك فإنَّ علماء المجمع الملكي كانوا يؤكدون أنّهم يتبنّون الاتّجاه الذريَّ «القائل بأصالة الذرة»، غير أنّهم ليسوا مادِّيين، وهم يحاولون بذلك تفادي اتهامهم باللادينيَّة؛ أي أنهم يقولون بأنَّ الاتجاه الذِّريَّ لا يؤدِّي بالضرورة إلى الإلحاد.

ولم يكن لدى هؤلا العلماء تصوُّر واضحٌ عن دَور الإرادة الإلهيَّة في خلق الكون وتواصله وبقائه. كان بعضهم يرى أنَّ إرادة الله تعني علمه وتخطيطَه المسبق؛ أي أنَّ الله يأخذ مسبقاً بنظر الاعتبار مجموعة من

العوامل والأسباب ويجعلها تتطابق بنحو قَبْليّ مسبق مع ما يطرأ على الكون من أحداث في المستقبل، بنحو يُتيح الحفاظ على نظام الكون من جهة، ويجسِّد إرادته علمياً من جهة أخرى. غير أنَّ النظرية الأكثر شيوعاً هي التفسير العامّ للإرادة الإلهيَّة؛ أي أنَّ الله وضع جميع الأشياء في مسار محدَّد تتحرَّك فيه من خلال منهج متناسق، ووضع نظام الكون على نحو يحفظ خلقه وصنيعته، أمَّا حركة الطبيعة التي جرى وضعها في مسار محدَّد، فهي تتَّبع قوانين ثابتة وتتحرَّك الأسباب المادية في ضوء ما تقتضيه طبيعتها وضروراتها. وفي ضوء ذلك يجري تقليص الدور الذي يؤدِّيه الله حالياً ويقتصر على حفظ النظام الكونيّ، ويكون العالم بمثابة ساعة قام الله بتوقِيتها مسبقاً ثم تركَها تعمل. من الواضح أن تفسيراً كهذا لا ينسجم مع الإيمان بأنَّ إرادة الله تتدخَّل على الدوام في حوادث العالم.[1]

العِلم والدين في القَرن الثامن عشر:

أطلقَ الباحثون على القرن الثامن اسم «عصر العقل»، وسمِّيت الحركة الفكرية التي شهدها بحركة التنوير. والسمة التي تميِّز روَّادَ التنوير هي مذهب العقل (أو دين العقلانية)، ما يمكن أن نتتبع، في ثلاث مراحل، تطوره وتنامي نفوذه وأفوله.

في المرحلة الأولى، كان الباحثون يعدُّون مذهب العقل ودين الوحي منهجين متبادلين يؤدِّي كلٌّ منهما حقائق أساسية، وتتضمن النواة المشتركة لتلك الحقائق ثلاثة مفاهيم رئيسية هي: الله، والفعل

---

(1) م.ن.، ص35 ـ 52 بتصرف.

الأخلاقيُّ، وخلود الروح. وصدر كتاب «المسيحية دين قديم بقدم العالم» عام 1730 للاهوتي ماثيو تيندل (1657 ـ 1733)، وهو من أنصار الدين الطبيعي[1] Deist وجاء فيه: «إن الكتاب المقدس يعيد قراءة هذه المفاهيم والمسلّمات العامة نفسها، لا إنه مجرَّد وحي». ولقد شاع كثيراً في تلك الحقبة الحديثُ عن الخالق والبراهين التي تطرح لإثبات وجود الله، وقد ألّف عالم النبات جون ري (1627 ـ 170) «كتاباً بعنوان: «حكمة الخالق» تناول فيه آيات الخلق وَسلَّط الضوء على الإتقان والكمال في خلق النباتات والكائنات الحية، حتى بات كتابه مرجِعاً مهمّاً آنذاك.

وفي المرحلة الثانية، شاعت رؤية الدين الطبيعي (Deist)، وراح يعد بديلاً للوحي، فلم يكن ثمَّة أدنى شك في مؤهَّلات العقل وقدراته؛ الأمر الذي أدى إلى منح الكتاب المقدس دوراً ثانوياً تابعاً للعقل. وهكذا أخذ اللاهوت القائم على الوحي موقف الدفاع، وأخذ أتباع الدين الطبيعي يهاجمون الكنيسة وهيمنتها، فأصبحت المسيحية التقليدية تعدّ عدواً لمذهب العقل. وبشكل متزايد، تعرَّضت المعجزات لنقد حاد يساويها بالخُرافة، وطال التشكيك والطعن في المعتقدات والطقوس الدينية بذريعة أنَّها لا تنسجم مع روح العصر الجديد. ولقد جرى كبح جماح هذا الهجوم في بريطانيا بينما ظلَّت الهجمة تحتد وتتصاعد في فرنسا لتحمل طابعاً عدائياً. ومن هنا، نجد أن الكاتب والمؤرخ الفرنسي فولتير (1696 ـ 1778) الذي يمثل واحداً من أهمِّ رموز حركة التنوير، وظَّف جميع طاقاته للهجوم على المسيحيَّة، رغم أنَّه ظل حتى آخر حياته مؤمناً

---

(1) م. ن.، ص35 ـ 52 بتصرف.

بالله على طريقة الدين الطبيعي. وأصدر الكاتب الأمريكيُّ والخبير في الشؤون السياسية توماس بين (1737 ـ 1809) كتاباً حمل عنوان: «عصر العقل» ألقى فيه الضوء على المفارقات التي عثر عليها في الكتاب المقدس، وأعربَ عن سروره لِمَا حقَّقه العقل من انتصار على الخُرافات، غير أنَّه دافع في الوقت نفسه عن الله والقضايا الأخلاقية.

أما المرحلة الثالثة، فقد اكتسبت طابعاً تشكيكياً إلحادياً، فجرى رفضُ الدين بمختلَف أنماطه (ما كان قائماً على الوحي، وما استند إلى العقل)، كما هي الحال مع هولباخ الألمانيّ (1723 ـ 1789) الذي أنكر الله وحرية الإنسان وخلود الروح، واعتقد بأن المادة قائمة بذاتها، وكان يقول: إنَّ الطبيعة هي الكائن الوحيد الذي يستحقُّ العبادة. أمَّا الفيلسوف المادِّيّ الفرنسيّ دِيدرو (1713 ـ 1784)، وهو من رموز عصر التنوير، فقد كان مسوِّغه لمعاداة الكنيسة هو اتجاهها المحافظ اجتماعيّاً، والذي كان يعدّه خصماً لمختلف مستويات التقدميّة والحريّة.

والفيلسوف الإنجليزيّ دِيفيد هيُوم (1711 ـ 1776) واحد من مُمَثِّلي اتجاه الشكِّ في ذلك العصر، وهو يرفض تعويل حركة التنوير على مؤهلات العقل في مختلف مجالات الفكر، ويشكك في إمكانيَّة البرهان العقلي في مجال اكتشاف قوانين الطبيعة. فكان يرى أن العلم لا يؤدّي أبداً إلى الإيمان بآصِرة حتمية مُطلَقة بين الأشياء والأسباب والمسبَّبات، وليس هنالك أكثر من أن نتوقَّع تعاقباً واقتراناً بين العلل والمعلولات وتداعياً في المعاني وحسب. وهكذا فإنَّ العليَّة أو السببيَّة ليست سوى عادة ذهنية تتمثَّل بتوقُّع التعاقب بين الأشياء، وبالتالي فإنَّ البرهان على وجود الخالق بوصفه العلّة الأولى، يفقِد أساسَه المنطقيّ. وفي ضوء

ذلك، فإنَّ أيَّ علة نأخذها بعين الاعتبار هي بدروها معلول لعلة أخرى، وبذلك فإنّ القول بوجود سلسلة ومجموعة غير متناهية من الحوادث، هو أمر أكثر منطقيَّة من الإيمان بوجود علّة أُولى ضروريَّة بذاتها ولا تكون معلولة لغيرها. كما انتقد هيُوم برهانَ النظم وإتقانَ الصنع، وكحصيلة نهائية من مُجمَل تصوُّراته، نستنتج أن هيُومَ يتَّخذ موقفاً شكّاكاً لا أدرياً (Agnostic) حيال موضوع الخالق، فيرى أنَّه من الأفضل أن لا نُصدِر حكماً حيال هذه القضية؛ إذ ليس في وسعنا وضعُ برهان منطقيٍّ على وجود الله، كما ليس في وسعنا التدليل على عدم وجوده منطقيّاً.

لا بدَّ من الانتباه، في هذا السياق، إلى أنَّ موقف هيُوم يتأسَّس على نظريَّته في المعرفة التي تقول بمحوريَّة الحسِّ والتجربة وأصالتهما، وأنَّه لا يؤمن بأيِّ لون من المعرفة العقليَّة المسبقة أو القَبليَّة باستثناء مفاهيم الرياضيّات وأحكامها. كما أنَّه لا يرى في مبدأ السببية أو العِلِّيَّة سوى ظاهرة ذهنيّة لا علاقة لها بحقائق الكون.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ نقد نظريَّة هْيُوم لا بدَّ من أن يسبقَه لموقفه الإبستمولوجيِّ، ما يخرج عن هدف دراستنا هذه.

والفيلسوف الألمانيُّ الشهير عَمّانُوئيل كانْط (1724 ـ 1804) هو الشخصيَّة الأخرى التي عارضت الدين الطبيعيّ، غير أنّ ذلك لم يؤدِّ به إلى السفسطة أو الإلحاد. بل إنّ كانطْ جعل التجربة الأخلاقية أساساً رصيناً للإلهيَّات معترفاً بعجز العقل في هذا المجال. يعتقد كانطْ أن الدين يبدأ من شعور الإنسان بالإلزام الأخلاقيِّ لا في مستوى القضايا النظرية في الميتافيزيقا. وهو يمضي قُدماً في ذلك حتى أنه يرى أن الله يمثِّل مبدأ ثابتاً في النظام الأخلاقي، كما أنَّ المعتقَد الدينيَّ هو في

حقيقته ثوابتُ يوجبُها وعيُنا بالإلزام الأخلاقيِّ. وحين يقوم عملنا على رغبة في إنجاز الواجب، فذلك ما يدعم بشكل غير مباشر إيماننا بأن الكون نظام أخلاقيٌّ، أمَّا وجود قوانين الأخلاق فيعني أنَّ ثمَّة مُشَرِّعاً قانونياً هو مصدر تلك القوانين والضمانة لتطبيقها. كما أن الممارسة الأخلاقيَّة تتطلب وجودَ لونٍ من التوافق بين الفضيلة وحسن العاقبة، وهو ما يرشدنا بالطبع إلى موجود يرسي العدل من خلال ضمانه لثواب عادل في الحياة الآخرةِ جزاءً للفضيلة.

يقول كانط: إنَّ التجربة الأخلاقية تسوِّغ فكرة وجود الله، غير أنَّها لا تؤسِّس مرتكَزاً لسوى ذلك من مزاعم المعرفة الدينية أو الفكر الديني. وغالباً ما يكون اليقين بوجود الله أمراً عملياً أكثر منه نظرياً، فلا بدَّ لنا من أن نعمل مفترضين صحة تلك المعتقدات، حتَّى لو عجزنا عن إثباتها نظريّاً. ولا يُحْسِن كانط الظن بالميتافيزيقا كما هي الحال مع هيوم وسائر أنصار الاتجاه التجريبيّ، وهو يحاول تجنب الاقتراب من القضايا ذات الصلة بالحقيقة والأمر نفسه والأشياء في حدِّ ذاتها، ويُصِرُّ على تحديد دور العقل النظريِّ في دائرة تفسير الظواهر الحسِّيَّة.

وهكذا، فإنَّ فلسفة كانط تمثِّل إجابة حيال العلم والدين تمتَّعت بتعقيد معرفيٍّ جعلها أوسع من الإجابة التي سبق أن قدَّمها الدين الطبيعي. يقول في إحدى كلماته المعمقة: «ثمة أمران كلما تأمل المرء فيهما أكثر، امتلأ قلبه بالمزيد من الإعجاب. السماء التي تزخر بالنجوم في الخارج، والقانون الأخلاقي في الباطن». كما أن كانط يُكِنُّ احتراماً جَمَّاً للعلم النيوتني، ويصر على ضرورة أن تتقيَّد المزاعم المعرفية بالعلاقات بين الظواهر الطبيعية ما يقوم على التجربة. ويولي كانط أهمية

كبيرة للنوايا في العلم الأخلاقيّ والحُسن والقُبح والخطيئة والعمل الصحيح وتمييز الحقِّ من الباطل. وحيث إنه ابن عصر العقلانية، فهو يفسِّر الأخلاق في إطار المبادئ العقلية العامة، ويرى أنَّ كلاًّ من نظام الطبيعة ونظام الأخلاق، يتمتَّع بالعقلانية غير أنَّ هنالك تبايناً بين مجالاتهما.

ومن خلال ذلك، قام كانط ثانية بالتوفيق بين العلم والدين بشكل مؤقّت. فلكلٍّ منهما مجالُه ودوره بنحو لا يدفعه إلى مواجهة الآخر أو التقاطع معه. وفي دائرة الظواهر ليس ثمّة ما ينافس العلم؛ إذ إنَّ العقائد الدينية ليس من شأنها توسيع نطاق التفسيرات العلمية، بل يتمثَّل دورُها في منح الجانب الأخلاقي من الإنسان المزيد من الوضوح والرسوخ عبر إقامة آصرة تجمعها بالحقيقة النهائيَّة.[1]

العِلم والدين في القَرن التاسع عشر:

لقد اكتسبت علاقة العلم والدين في هذا القرن طابعاً صِداميّاً متوتراً بالدرجة الأولى، رغم أن عدداً من العلماء حاولوا التدليل على الانسجام بينهما. ويمكن إيجاز المحاور الرئيسة لذلك التعارض كما يأتي:

أولاً: النقد التاريخيُّ:

ظهر منهج فاعِل في النقد التاريخيِّ وتكاملت طريقة جديدة في كتابة التاريخ؛ الأمر الذي أدّى وبنحو أسرع من العوامل الأخرى، إلى إثارة السجال بين العلم والدين. فقد صدرت أعمال ضخمة للباحث الألمانيِّ

(1) م.ن، الفصل 3؛ **خداوند وطبيعت در قرن هجدهم** (الله والطبيعة في القرن الثامن عشر). جون ناس، تاريخ جامع أديان، م.س.، ص693.

ديفيد شْتراوس والفيلسوف الفرنسي إرنِست رِينان، اعتمدت معطيات التطور العلمي في العصر الجديد، وتناولت سيرة السيد المسيح بالنقاش والتحليل. كما أن الدراسات التي أُجريت على الجانبين: الأدبي والتاريخي في الكتاب المقدس دلَّت على أن نُسخ الكتاب المقدس لم تُدَوَّن من قبل كاتبٍ واحد بل أنتجتها مجموعة من المؤلفين طوال قرون متعددة. وقد أثارت هذه الأبحاث العلمية جدلاً واسعاً بين التيارين العلميّ والدينيّ، وأدّت إلى انقسام العالم البروتستانتي إلى اتجاهين متباينين سُمِّيَ الأول في ما بعد بالحركة الأساسية؛[1] حيث يرفض أتباعها أي لون من النقد للكتب المقدسة معتقدين بحرمة ذلك. أمّا الاتجاه الآخر فاكتسب اسم «التجديديون»، وهو اتجاه يؤمِن بمشروعية نقدِ الكتاب المقدس وخضوعه للبحث والدراسة.

ثانياً: النظرية الجديدة في الجيولوجيا:

كان صدور كتاب: «مبادئ الجيولوجيا» عام 1830 لـ «تشارلز لايل»[2] بدايةً لمرحلة جديدة في هذا العِلم، وحتى ذلك الوقت كانت النظريات السائدة في الجيولوجيا تقوم على منهج الـ «كاتاستروفيسم»[3]، أي الإيمان بمجموعة من الكوارث والويلات العظيمة (كان آخرَها طوفانُ نوح)، خلَقَ الله في المراحل الزمنية الفاصلة بينها أنواعاً جديدة من الكائنات. وتشبه هذه الفرضية ما جاء في سِفْر التكوين عن الموضوع،

---

(1) م.ن. الفصل 3، «خداوند وطبيعت در قرن هجدهم» م.س.؛ جون ناس، **تاريخ جامع أديان**، م.س.، ص693.

(2) الجيولوجيّ الإنجليزي (1797 ـ 1879) Charles Lyell.

(3) م.ن. الفصل 3، «خداوند وطبيعت در قرن هجدهم»؛ جون ناس، **تاريخ جامع أديان**، ترجمة علي أصغر حكمت، ص693.

كما أنَّها كانت تنسجم مع التباين القائم بين النماذج الأُحفوريَّة التي عُثِر عليها في طبقات متجاورة من كتلة صخرية واحدة.

لقد نجح جورج كُوفييه[1] حتى عام 1801 في فصل الأحافير واستخراج عظام لثلاثة وعشرين نوعاً من الكائنات المُنقرضة وترميمها، وكان يعتقد بأنّ هذه الكائنات ظهرت في عملية الخلق في ظلِّ التغيُّرات الكونية الكبرى التي لا تشبه التحوُّلات المعاصرة في العالم.

غير أنَّ نظرية لايْل تفترض أنّ تاريخ ظهور الكُرة الأرضيّة يتحدَّد في ضوء قانون التطوُّر التدريجيّ، كما أن القوانين المنتظمة التي نراها اليوم في الطبيعة هي نواميس قديمة كانت في الماضي أيضاً. إن الوصف الذي قدمه لايل للمراحل الزمنية الطويلة والبطيئة في الطبيعة، حَظِي بتقدير دارْوِن[2] وترك أثراً بنّاءً على أفكاره.

ثالثاً: نظرية الاصطفاء الطبيعيّ (التطوُّر البيولوجيّ):

طرأ التصعيد الأكثر حِدَّة على المواجهة القائمة بين العِلم والدين بعد إعلان داروين عن نظرية النشوء والارتقاء، وتتكوَّن نظريّته هذه من التوفيق بين مفاهيم عدة كما يأتي.

أ ـ **التغيَّرات الفجائية**: عَثر داروِن على الكثير من الأدلّة التي تثبت أنَّ ثمة تغيرات صغيرة قد طرأت على أفراد النوع الواحد، ويبدو أنّها تلقائية قابلة لأن تتوارث، وهي تغييرات لم يكن سببها واضحاً.

ب ـ **الصراع من أجل البقاء**: نلاحظ بشكل عامٍّ أنَّ عدد الكائنات الحية

---

(1) عالِم الفيزياء الفرنسيّ (1769 ـ 1832) Georges Cuvier.

(2) عالِم الطبيعة الإنجليزيّ (1809 ـ 1828) Charles Robert Darwin.

يظل أكثر مقارنة بمعدل تلك التي في وسعها بلوغ مرحلة التكاثر. ثم إنَّ بعض التغييرات الحاصلة في إطار الصراع الشديد على البقاء بين أفراد نوع واحد أو بين أنواع متعددة، تؤدي إلى توفير مزايا غير محسوسة.

ج ـ **بقاء الأصلح**: إن الأفراد الذين يحظون بتلك المزايا يعيشون أكثر من معدَّل الأعمار العام، ويتمكنون من التكاثر بنحو أوفر فيتزايدون بسرعة أكبر. وعلى الأمد البعيد ينتهي ذلك إلى اصطفاء طبيعيٍّ لتلك المتغيِّرات، يؤدِّي في موازاة ذلك إلى تقلُّص المتغيرات التي لم تُعد مناسبة وزوالها في ما بعد نهائياً، ثم يتواصل ذلك حتى يطرأ تحوُّل تدريجيٌّ في النوع نفسه.

لقد تجنَّب دارْوِن الإشارة إلى الإنسان في كتابه الأول أصل الأنواع (1859)، غير أنَّه وبعد عقدٍ من ذلك تقريباً، أنجز دراسة موسعة عن نشوء الإنسان (أصل الإنسان) 1871، وحاول أن يثبت أنه من الممكن تقديم تفسير لمختلف الخصائص التي تميز الإنسان، على أساس التطور والتكامل التدريجيّ للأصلح والذي أدى إلى بلورة الأنموذج الإنسانيّ في سياق الانتخاب الطبيعي. وكان يصر على أن أخلاق الإنسان وسماته النفسية لا تختلف جوهرياً عما تمتلكه الحيوانات من قوى النفس، بل الاختلاف في مستويات ذلك وشدته وضعفه؛ إذ إنَّ الحيوانات تتمتع أيضاً بمستوى ضئيل من الشعور والعاطفة والتفاهم. وعلى هذا الأساس، جرى ضمُّ الإنسان إلى دائرة قوانين الطبيعة بعد أن كان حتَّى ذلك الوقت يُعَدُّ كياناً مقدساً، فخضع لمعالجات وتقييمات وُظِّفت فيها تلك المقولات والمقاييس التي كانت تستخدم في ما يتصل بمختلف الكائنات الحية.

نظريّة التطوُّر، التبعِات الكلامية:

أثارت نظريَّة التطور تعارضاً بين العلم والدين في مستويات كثيرة، وهي كما يأتي:

1 ـ التعارض مع الشكل السائد من بُرهان النظام وإتقان الصُّنع؛ لأنَّه بات ضعيفاً لا يمكنه الصمود أمام النقد؛ وذلك أن شكل البرهان يستند إلى اتّساق البنية والأعضاء في أجسام الكائنات الحية مع وظائفها العضوية. غير أن ذلك الاتساق أصبح قابلاً للتفسير في ضوء نظرية الاصطفاء الطبيعي، من دون أن يحتاج إلى القول بوجود تخطيط مُسبَق. وإن الاتساق ليس علَّة في ذلك الإطار، بل هو معلول تابع لعمليَّة غير واعية.

2 ـ التعارض مع كون الإنسان أشرف المخلوقات، طبقاً لما يقرِّره التصور الديني حول امتلاك الإنسان صفات تثبت فضله على سائر الموجودات والأنواع الحية، الأمر الذي صنع منه كائناً مسؤولاً يحمل أعباء الواجب الدينيّ. وذلك ما يتصل أيضاً بما أُتيح للإنسان من عقل ونفس خالدة تمثل تجلِّياً للروح الإلهيَّة.

ولكنْ يبدو أنَّ نظرية التطور خَرَقَت هذه المكانة الفضلى، وفي الواقع، فإن داروين وأتباعه لا يعتقدون بأهمية الاختلافات القائمة بين مواصفات الإنسان والحيوان، فالأقوام البدائية وفق الوصف الذي يقدمه داروين لها، تمثل الحلقة المفقودة بين الإنسان والحيوان. ويزعم توماس هاكسلي[1] أنَّه لا يوجد سوى فرق بسيط بين الإنسان والأصناف العليا من القرود أقلّ من الفرق بين أصناف القُرود العُليا وأدناها.

---

(1) عالِم الأحياء الإنجليزيّ (1825 ـ 1895) Thomas Henry Huxley.

3 ـ التعارض مع قِيَم الأخلاق؛ حيث ظهر ما يُدعى «الدارْوينيّة الاجتماعية» نتيجةً للتلفيق بين نظريات البيولوجيا والنظريات السياسية. وحاول هربرت سبنسر[1] أن يوظِّف الصراع التطوُّريَّ حسب التصوير الذي قدمه داروين، ليبلور من خلاله مسوِّغاً لزعمه أنَّ التنافس الاقتصادي يحقق الازدهار والرفاهية الإنسانية فيما لو تجرد عن تقاليد المحبة والعواطف وظل بقاء الأصلح منوطاً بتطور المجتمع، كما أنَّ ذلك يمنح التنافس بين الأقوام والصراع بين الأعراق قيمة تاريخية؛ لأن هذا يؤدِّي إلى إقصاء الأقوام أو الأنواع الأقلّ صلاحيَّة أو الأقل كفاءة، بوساطة الأقوياء أو الأكثر صلاحيَّة، وهو يعمل على اجتثاث المستويات الدنيا أيضاً. ولقد جعل سبنسر من البقاء أساساً للتقدُّم، غير أنَّه لم يكن يمتلك مبدأ مقنعاً لرفض استخدام السلاح من أجل إثبات صلاحية أمة معينة في ميدان الحرب.

وتبرزُ قضيَّة العلاقة بين تقاليد الأخلاق والتطوُّر، حين يكون اختيار الإنسان الحرِّ والواعي أساساً لتطوُّره المستقبليّ. وفي هذا المجال يعتقد دارْوينُ في بعض كتبه بأن جميع ما يقوم به الإنسان يمثِّل تجلِّياً للانتخاب الطبيعيّ، ولو رسّخ التقدُّم في اتجاه تكامليٍّ، فلا يمكن لأيٍّ موقف إنساني أن يوقفه. وفي بعض كتبه الأخرى يدفع الإنسان إلى أن يتبنى بوعي تلك المعطيات التي تُستَلْهَمُ من مختلف الكائنات في عالم الطبيعة، ويقول محذراً: إنَّ مستقبل التقدم سيتراجع لو جرت مراعاة العواطف التي تدافع عن الضعفاء والعاجزين كالمرضى والمعاقين. فلا بدّ من أن يكون ثمة تنافس حر بين الجميع، ولا ينبغي للقانون أو التقاليد

(1) الفيلسوف الإنجليزيّ (1820 ـ 1903) Herbert Spencer.

والآداب أن تمنع الأفراد الأكثر قوة وصلاحية من تحقيق أفضل النتائج وأكثرها.

4 ـ التعارض مع الكتاب المقدس؛ حيث إن مسايرة نظرية التطور والتوافق معها لم يكن ممكناً أبداً في تصور الاتجاه النصوصي الذي يتمسك بظواهر نصوص الكتاب المقدس. ونجد أن سفر التكوين «الكتاب الأول من العهد القديم، كتاب الخلق» يقرر أن خلق الأنواع تم مباشرة من دون تدرُّج وتمخَّض دفعة واحدة عن الأنواع الموجودة حالياً، وهذا ما يتقاطع بوضوح مع نظرية تطور الأنواع الداروينيّة.

ردود الأفعال العلمية والكلامية

أثارت نظرية التطور ومعطياتها الكلامية، ردود أفعال من قبل العلماء من جهة ورجال اللاهوت الديني من جهة أخرى. ونستعرض ذلك في ما يأتي بإيجاز:

أ ـ يرى بعض الباحثين، في ما يتصل بالمستوى الأول من التعارض بين العلم والدين، أن التعارض لم يكن بين نظرية التكامل وبرهان النّظم وإتقان الصّنع، وإنّما تتعارض النّظريةُ مع التّصوير السّائد أو الشكل الشائع من ذلك البرهان؛ حيث إنَّ الجَدل لم يتناول طبيعة العِليَّة والسببية الإلهية، سواء في الأنماط السائدة لهذا البرهان، كما طرحه وِيليَم بِيلي مثلاً،[1] أم في الردود التي طُرِحت على البرهان من قبل دارْوين ومعاصِريه، بل غالباً ما جرى افتراض الفعل الإلهي بنحو مبسَّط وبمثابة ما يفعله شخص تقنيٌّ أو معمار أو بنّاء، الأمر الذي جعل في وسع نظريّة

---

(1) اللاهوتي والفيلسوف الإنجليزيّ (1743 ـ 1805) William Paley.

التطوّر أن ترفض هذا التمثيل أو التّصوير الساذج، وتعدّه أمراً يفتقد الأساس المنطقيَّ ولا يمكن الدِّفاع عنه.

وطرحَ بعضهم خياراً للتّخلص من ذلك المحذور، وهو توسيع مفهوم الخَلق والتدبير، فبدلاً من أن يكون موضوع الخلق عضوًا حيّاً محدّداً، يمكن أن يتمثّلَ ذلك بمسار التطوُّر بأسره.

ويرى أيزا غْراي[1] عالِم النَّبات في هارفرد والخبير في شرح النظريات العلمية لعامَّة الأمريكان، أنّ في وسعنا تكوين فهم أفضل لتاريخ الطبيعة العامّ من خلال الإيمان بوجود هدف وغاية في هذا الإطار، رغم أنَّ ثمَّة صراعاً في عالم الطبيعة. وإنَّ الخلق التطوّريَّ ينطوي بمجمله على مخطّط وتدبير مُسبقين، وهو يتّجه نحو مسار ينبثق عنه الوعي والفطرة الأخلاقية. ولا يمكن تفسير هذين الأمرين في ظلّ القول بالمصادفة. ويؤيّد غراي الفكرة التي تقرّر أنّ الله يمارس الخلق عبر أسلوب التكامل والتطوّر، وهو يُنفّذ مخطّطاً يتّسع بنحو تدريجي.

كما يرى دارْوين أنَّ قوانين الطبيعة لا تتقاطع مع الإيمان بالله بوصْفه العلّة الأولى، حتى أنّه تحدّث عن القوانين الطبيعية بوصفِها وسائطَ ثانوية يُمارس الله الخلقَ من خلالها، واقترب من الرأي القائل: إنّ العلماء يمارِسون أبحاثهم في إطار العلل والتوسّطات الثانوية، وهم عاجزون عن التّساؤل عن السرّ في نواميس الطبيعة، والسبب الذي يقف وراء حركة الطبيعة وفوقَ تلك القوانين.

يقول أيزا غْراي الخبيرُ في علم الأعراق (أثنوغرافيا): لم يرفض

Aisa Gray (1810 - 188). (1)

داروين برهانَ النّظام وإتقان الصّنع، بل إنّه رفض واحدًا من أشكاله (الذي يعتمد على التّمثيل بالسّاعة وصانع الساعات)... لقد وجّه داروين ضربتَه الأقوى إلى أبسط أشكال هذا البرهان وأكثرها سَذاجةً. ولكن وكما أدرك هاكسلي نفسه في نهاية الأمر، لا يزال في وسع المرء أن يبلور أدلّة تثبت أنّ ثمة هدفاً وغايةً تتحرّك نحوَهما الحياة[1].

ب ـ في ما يتعلّق بالإنسان أشرفَ المخلوقات، أوّلاً كان ثمة علماءُ أحياء آخرون أَوْلوا اهتماماً أكبرَ بالميِّزات الإنسانية، ونلاحظ أنّ آلفرِد والس[2] الذي طرح مبدأ الاصطفاء الطبيعيّ بشكل مستقلّ عن دراوين، أدرك أنّ ظهور الدماغ الإنسانيّ قد غيّر ماهيّة التطور بنحو كامل؛ إذ إنّ الفارق بين عقل الإنسان والقرد أكبرُ بكثير ممّا تصوّره داروِين، ولا يمكن حتّى للشعوب البدائية أن تمثِّل حلقة وصل تملأ تلك الفجوةَ؛ لأنّها تتمتّع بقوى متطوّرة بمستوى ما يُتاح للأقوام المتحضّرة. ولئن كان داروِين لا يجد تبايناً كبيراً بين لغة الإنسان وتبادل الإشارات لدى الحيوانات، فإنّ والْس يرى على العكس من ذلك أن ثمّة تبايناً كاملاً بين الأمرين وأنّ اللغة هي عملية فَهْم وتفهيم تقوم على أسلوب الكناية.

وكان والْس يعتقد بأنّه من الممكن للانتخاب الطبيعيّ وحَسْب أن يزوّد الإنسان البدائيّ بدماغ لا يتفوّق كثيراً على دماغ القرد. بينما نجد أنّ إنساناً كهذا يمتلك دماغاً أقلّ تطوّراً بقليل من دماغ فيلسوف، وكيف لنا أن نفسّر مَواهب الإنسان الفنيّة والأخلاقّية لو لم يكن لها أيُّ نصيب من

(1) المعطيات المقدمة في هذا القسم مأخوذة بالدرجة الأولى من الفصل الرابع من كتاب إيان باربور، **العلم والدين**، م. س.

(2) عالم الطبيعة الإنجليزيّ (1823 ـ 1913) Alfred Russel Wallace.

البقاء؟ إنّ وجود مواهب كامنة كهذه يُعبّر، في مرحلة ما قبل الحاجة إلى استثمارها، عن أنَّ ثمَّة عقلاً وحكمة أكثرَ تطوّراً يعملان على توجيه المسار التكامليّ للنوع الإنسانيّ. هنالك ما يدعم نظرية والس بين الآراء الأحدث المقدَّمة في هذا المجال، في ما يتصل بالفَرضية التي تقرّر أنّ المسار التطوّري للإنسان قد مرّ بمستويات متباينة، الأمر الذي لا يمكن أن ينسجم مع الإطار الدارْوينيّ بمضمونه البيولوجيّ المَحْض.

ثم ليس هناك ما يَقدَحُ في كون الإنسان أشرفَ المخلوقات حتى على تقدير أن تُصيب نظرية تطوّر الأنواع وتكون صحيحة.

لكنّ كلاًّ من أنصار هذه النظرية ومُعارضيها قد وقعوا في سوء فَهْم حين تعاملوا مع الأمر مفترضِين أنّ مرحلة تقدّمت على اكتساب الإنسان لإنسانيته، تدلّ على أنّ الإنسان الحاليّ ليس إنساناً بالكامل. وهذا لون من التراجعيّة (محوريّة) التحوّل والتغيّر، الإسراف في التحليل الجينيّة أو الزمنيّة، التي تحاول تحديد أهميّة الشيء في أكثر أشكاله بدائيّة، إنّه تصوُّر فلسفيّ ينال من مكانة الإنسان وقداسته، مضافاً إلى أنّه يفتقد مُسّوغاته وإثباتاته بمعنى أنّه ليس نتيجة تمخّضت عن المعطيات المتوافرة.

ج ـ يقوم المستوى الثّالث للتعارض على فهم خاطئ لنظرية التطوّر. وبكلمة أخرى، هو حصيلة لعدم التمييز بين الأصلح في الطبيعة والأصلح الأخلاق؛ حيث إنّ البيولوجيا لا تمارس تقييماً أخلاقيّاً في حديثها عن بقاء الأصلَح، وإنّما تأخذ في الاعتبار هنا التماسكَ البدنيَّ وحسبُ. وذلك وفقَ ما صرّح به هاكْسلي حين قال: إنّ القضايا الأخلاقية لا يمكن انتقاؤها على أساس المسار التطوُّريّ. فالمقاييس

المناسبة لشريعة الإنسان ومنهجه لا يمكن استنتاجها ببساطة من الانتخاب الطبيعيّ، أو عبر استنساخ شريعة الغاب. ولا بد من أن ندرك تماماً أن الرقيَّ الأخلاقيَّ للمجتمع لا يتقرر على أساس التأسِّي بمسار الوجود العامِّ أو بتجاوزه في مستوى أدنى من ذلك، بل إنه يتحدَّد في ظلِّ مواجهة ذلك المسار ومقاومته.

إن إنجاز ما هو الأفضل أخلاقياً؛ أي ذلك الذي نسميه فضيلة أو حسناً، يتطلب اعتماد سلوك يكون في جميع أبعاده مختلفاً عما يؤدي إلى تحقيق الغلَبة والتفوُّق في نطاق الصراع من أجل البقاء، فبدلاً من الأنانية لا بد للمرء من كبح جماح النفس، وبدلاً من إقصاء الخصم أو تجاهله وسحقه لا بد للإنسان من أن يمدَّ يد العون لِبَنْي جنسه لا أن يكتفي بحفظ حرمتهم وحسب.

د ـ أمَّا في ما يتصل بتعارض نظرية التطور مع نصوص الكتاب المقدس، فإنَّ ثمة ردود أفعال متنوعة نلاحظها لدى اللاهوتيين النصارى، ونستعرض جانباً منها في ما يأتي:

الاتّجاه البروتستانتيّ التقليدي:

رفض الاتجاه المحافظ في البروتستانتية بشكل قاطع تفهُّم فكرة التطوُّر أو الأبحاث النقدية ذات الصلة بالكتاب المقدس. وكان بين الرّافضين شخصيات رائدة، منها: الأمريكيّ تشارلز هوتش من جامعة برنستون، الذي يرفض تطور النوع الإنساني لا على أساس عصمة الكتاب المقدس، بل في ضوء التصور الذي يحمله الكتاب المقدس وأهل الكتاب عن الطبيعة والإنسان. ورغم أنه يؤمن بأن كثيراً من التحولات قد طرأت على الحيوانات في مسار تكونها، بيد أنه يحمل

عقيدة راسخة بأن الإنسان لا يمثل نمطاً متطوراً من القرود. كما أنّه يرى أن الانتخاب الطبيعي يتضمن رفض التدخل الإلهي في العالم وتواصل التدبير السماوي للكون. وأخيراً فإن هوتش يرى أنَّ الداروينية تساوي الإلحاد.

إلا أن ثمة بروتستانتيِّين آخرين راحوا يوفِّقون بنحو معيَّن بين اللاهوت الرسمي ـ التقليدي «الأرثوذكسي» ونظرية التطور. فكان جيمس مكوش[1] رئيس جامعة برنستون يقول: إنّ الله اعتمد المخطط الأوّليَّ للحركة التطوُّرية، وليس ذلك فحسب، بل إنَّه واصل عمله بعد ذلك أيضاً، وعبرَ ما يبدو لنا أنّه تحوُّلات تلقائيّة. فالتطوُّر أسلوب تجلّت من خلاله إرادة الله الخلاقة في التاريخ. غير أنَّ مكوش يرى في ما يتعلّق بأصل الإنسان أن علينا أن نؤمن بأن الإنسان قد حَظِي برعاية ربانيّة خاصّة، لو شئنا أن نقدِّم تفسيراً لِمَا يتمتَّع به الإنسان من ميزات روحية لا نظير لها. وكانت تصوُّراته عن الإنسان والله والسيد المسيح قريبة جداً من الموروث المسيحي، غير أنه كان يحثّ الكنيسة على أن تعترف بالمؤشرات التي تدعم نظرية التطوّر.

الاتجاه التقليديّ الكاثوليكيّ:

تبدَّى رَدُّ الفعل الأول لروما (الكنيسة الكاثوليكيّة) عبر رفض نظريَّة التطوُّر، فقد أدان المجمع الفاتيكاني (1870) وما تلاه من مجامع، مختلف الاتجاهات الحديثة في الأبحاث ذات الصلة بالكتاب المقدّس، ولا سيّما حركة التجديد بين المثقفين الكاثوليك، عام 1907. ولكن

(1) الفيلسوف والمعلم الاسكتلنديّ (1811 ـ 1849) James Mccosh.

تمكَّنت الأبحاث التي تدور حول الكتاب المقدس تدريجياً، من أن تنتزع من روما رأياً أكثر مرونة. ورغم أن اللجنة البابوية للكتاب المقدس كانت قد أوصت عام 1902 بأن يجري تذكير الجميع وتوعيتهم بالأصالة والأهمية اللتين تتسم بهما الكتب الخمسة الأولى من أسفار الكتاب المقدس، إلا أننا نجد عام 1948 ثمَّة تشجيعاً على إعادة النظر في مضامين الكتاب المقدس، ولم يقتصر الأمر على ذلك بل قيل: إنّ الأحكام التي تضمّنها كلُّ سِفر من الكتب الخمسة تلك هي حصيلة مسار تطوريٍّ طويل بما يتناسب والأوضاع والظروف المتغيرة.

ورأى بعض المفسِّرين الكاثوليك أنَّ أيام الخلق الستة تمثل تعبيراً كنائيّاً رمزياً، وفسرها بعضهم بأنها ترمز إلى العصور الجيولوجيّة. وآمن آخرون بأن أصول العقيدة التي تتضمَّن التعاليم الأساسية والرسمية في (سفر التكوين) لا بد من أن يجري تمييزها عن الآراء والمعتقدات غير الأساسية وغير الرسمية؛ أي الأقوال الثانويّة التي ربّما تضمّنت قناعات علمية خاطئة اعتنقها مُدوِّنوها.

وفي روايات الكتاب المقدّس ثمَّة حالة حظيَت بتأكيد شديد وافترضت حدثاً تاريخيّاً مؤكَّداً على الدوام لأهمِّيَّته العقدية، وهو القول بأنَّ روح آدم أبي البشر قد خُلقَت بنحوٍ مستقلٍّ خاصٍّ.

اتجاه التجديد:

ثالث رُدود الأفعال، حيال الموضوع هذا، هو موقف تيّار التجديد الذي كان يرى أنَّ الكتاب المقدَّس إنتاج بشريٌّ، ويرفض كونه وحياً مباشراً من الله. بما يتقاطع مع عقيدة الاتجاهات التقليدية. ولا يرى اتجاه التجديد هذا في الكتاب المقدس نصّاً ملهَماً رغم أنَّه نصٌّ ملهِم

وهو من هذه الناحية مشابه لمختلف الأعمال العظيمة التي تنطوي على أفكار عميقة. فلا بدَّ من أن نَعُدّ الأبواب الأولى من سِفر التكوين بمثابة التصوير الشعري للمعتقدات الدينية في ما يتصل بالإنسان وعلاقته بالله وحاجته إليه، وما يتعلّق بالصياغات الأدبيّة عن نظام الكون وانتظامه على النحو الأكثر ملاءمة وصلاحية (النظام الأحسن).

وتأثّرت قراءة التجديد هذه بمفهوم التطوّر؛ إذ يعتقد أغلب ممثلي اتجاه التجديد بأن علينا أن لا نرى في فعل الخلق الإلهيّ أمراً يتباين مع حدوث الأشياء دفعة واحدة، بل هو أمر كامن يسري على الدوام، كما أنّهم رفضوا أيَّ لون من الغيريَّة بين النطاقين الطبيعيّ والميتافيزيقيّ، وكانوا يستحسنون القول بوحدة الله والإنسان والطبيعة، ويؤمنون بأن ثمَّة روحاً لاهوتية واحدة تجري في العالم بأسره.

كان **هِنري وُورد بيتْشِر**[1] الواعظ والمحرّر الأمريكيّ، واحداً من المؤيّدين الأوائل لاتجاه التجديد الذي اكتسب سطوة ونفوذاً بالغَين. ويقول في بعض كتبه: «لقد كَشفَت أبحاث الجيولوجيا سرَّ تاريخ الوحي الإلهي المكنون في عالم المادَّة والذي ظلَّ مختفياً مدَّة طويلة. إنَّ حركة المادة والذهن بطابعها الصاعد التكامليِّ تعبِّر لنا عن منهج الله وهو يتدخل في عملية التقدم».

والأنموذج الآخرَ لرجال اللاهوت هؤلاء هو **لايمن أبوت**[2] الذي يقول في كتابه «إلٰهيّات شخص يتكامل في فكره»: إن الكتاب المقدس يعبّر عن بدايات الوعي الديني في ضمير أناس كانوا أبناء عصرهم

---

(1) رجل الدين الأمريكي التجديدي وكان رئيساً لتحرير مجلة الوحدة المسيحية Henry Ward Beecher.

(2) رجل الدين والباحث والمحرِّر الأمريكيّ (1835 ـ 1922) Lyman Abott.

يستوعبون الحقيقة برفق وتدريج وبشكل ناقص. وقد رفض أَبُوتْ مفهوم الخطيئة الذي آمن به القدماء (الخطيئة الفطرية)، واعتقد أنّه لا بد من اعتبار العمل غير الأخلاقيّ ارتكاساً في الحيوانية. وهو يرى أن اللاهوت القديم يُقدِّم صورة لله منفصلة عن الطبيعة تجعله سلطاناً يُهيمن عليها، ويتدخَّل في شؤونها بين الحين والآخر من قَبِيل الخَلق وإرسال الأنبياء وصُنعِ المعجزات. بَيْدَ أن نظرية التطور تتيح لنا أن ندرك كيف يواصل الله فعله من داخل الطبيعة وبما يتمثَّل بعملية النشوء والارتقاء، لا عبر التدخل الذي يتناول الأشياء من خارجها. وإن الحياة وجميع الكائنات الحيّة تتمتَّع جميعها بطابع إلهيٍّ، ذلك أنَّ ثمة إرادة واحدة في العالم هي منشأ كلِّ شيء.

اللاهوت الليبرالي:

ظهر في أواخر القرن التاسع عشر، اتِّجاهٌ ليبراليٌّ راح يسود في اللاهوت البروتستانتي، وهو يُعَدّ من جوانب مختلفة حالة وسطى بين الاتجاهين التقليديِّ والتجديديّ. ويتفق هذا التيار مع اتجاه التجديد في إيمانه بالمعرفة العلمية التي أنتَجت فكرة التطور، غير أنه كان يرى أنَّ اتجاه التجديد ابتعد كثيراً عن آراء المتقدِّمين في الله والإنسان. وتتمثَّل السمة الأكثر تمييزاً لهذا التيار في استراتيجيته المنهجية الحديثة؛ أي الاهتمام بالتجربة البشرية بدلاً من اللاهوت العقلي أو المتعمد على الوحي والنص.

وكان أنصار اللاهوت المعتدل يعيشون هاجس إنقاذ الإنسان من الطبيعة، الأمر الذي كانوا يتابعونه لا من خلال رفض نظرية التطور، بل عبر إثبات تفوُّق الروح على الطبيعة، في ما كانوا يدافعون عن طبع الإنسان الأخلاقي في مواجهة التوصيات الميكانيكيَّة الماديَّة.

وكان الفهم المعتدل للكتاب المقدس يتيح فرصة الاتفاق الكامل، مع الإثباتات العلمية المؤدِّية إلى نظرية التطور، غير أن ذلك لم يكن يؤدّي إلى تصرُّف أساسيٍّ في المعتقد الدينيّ بالنحو الملاحَظ لدى اتجاه التجديد، ذلك أنّ الليبراليين كانوا يبحثون عن أساس اللاهوت في مستوى آخر بعيداً عن منطق اللاهوت العقليّ أو النقليّ النصيّ؛ أي أنهم اهتمُّوا بالجانب القلبيّ دينيّاً وأخلاقياً.

وبشكل عامٍّ، فإنه كان في وسع الليبراليين أن يتخذوا من التطوريَّة موقفاً أكثر مرونة مقارنة بالاتجاهَين التقليديّ والتجديديّ؛ حيث إنّهم كانوا أقلَّ عُرضة للخطر في ما يتَّصل بالمبادئ العقدية والكلامية، فقد اعتقدوا بأنَّ الإيمان بالله ينبثق بالدرجة الأولى من وعي الإنسان دينياً وأخلاقياً، لا من الكتاب المقدس أو المسار التطوُّريّ.

وكان أنصار اللاهوت المعتدل يُقبِلون بشغف على قراءة الكتاب المقدّس ويعدُّونه كنزاً من التعاليم الدينية الهادية، رغم أنَّهم يؤمنون بأنَّ الكتاب المقدَّس ليس وحياً مُنزَلاً بل دوَّنه الإنسان بيده. راح بعضهم يقدم وصفاً جديداً للوحي بدلاً من إنكاره، فرأى أن الله قد أنزل الوحي، ولكن لا من خلال إملاءِ نصٍّ معصوم، وإنَّما حضور الله في حياة المسيح ومختلف أنبياء بني إسرائيل، الأمر الذي يؤدِّي إلى أن الكتاب المقدس ليس وحياً مباشراً، بل هو دليل إنسانيٌّ على انعكاس الوحي في مرآة التجارب والظروف البشرية.

ويشار هنا إلى شْلايِرماخَر[1] بوصفه «مؤسس اللاهوت المعتدل»،

---

(1) الفيلسوف واللاهوتيّ الألمانيّ (1768 ـ 1834) Schlier Macher.

وهو يعتقد بأنّ أساس الدين لا يتمثّل في تعاليم الوحي كما يقول الاتجاه التقليدي، ولا العقل الذي يتعامل مع المعرفة كما يقرّره اللاهوت العقليّ، كما لا يتمثل بالإرادة الأخلاقية على النحو الذي تقدمه منظومة كانط الفلسفية. بل إنّ الدين يرتكز على الوعي الديني؛ الأمر الذي يتباين مع مختلف المرتكزات المذكورة. ويعبّر الدين عن موضوعٍ لتجربة حية بعيداً عن العقيدة الرسمية الأرثوذكسية الميتة، ولا يمكن تحويله إلى أخلاق أو حكمة عملية أو نظرية، بل لا بد من تقييم الدين على أساس نفسه وفهمه في ضوء مقاييسه نفسها. كما تنحصر قيمة الكتاب المقدس في كشفه عن تاريخ بني إسرائيل وتجاربهم الدينية (النبي يعقوب) وما يتصل بالمسيح وتاريخ طليعة المؤمنين الأولى.

فلسفات التطوّر الطبيعية:

وقد كانت جميع الاتجاهات التي تناولناها توّاً ـ اتجاه التقليد والتجديد والمعتدِلين ـ من أنصار معرفة الله على أساس دينيّ، ويعدّ كلٌّ منها نفسه منتمياً إلى الأمّة المسيحيّة، رغم أنّهم مارسوا نقد المعتقد الموروث بنحو أو آخر.

غير أنّ ثمّة تفسيرات أخرى للتطور انهمكت بالكامل في رفض الإيمان بالله، ومن بين هذه الاتجاهات تبرز مجموعة راحت تُقْبِلُ على فكرة أصالة الطبيعة الماديّة، ومن أنصارها أَرْنِست هِكِل[1] عالِم الأحياء الألماني، الذي يعتقد بأن مفتاح اللغز الكوني يتمثل في الاصطفاء الطبيعيّ والسببيّة الحتمية (الميكانيكية)، وكان عنواناً لأشهر كتبه.[2]

(1) الفيلسوف وعالِم الأحياء الألمانيّ (1834 ـ 1919) Ernst Haecket.

(2) لورن آيسلي، **قرن داروين**، نقله إلى الفارسية: محمود بهزاد، 1339.



إشكاليّة التَّعارض بين العلم والدينّ
قراءة نقديَّة في الحلول المقترَحة

د. أبو الفضل ساجدي(*)

مقدمة:

يشتمل موضوع العلاقة بين العلم والدِّين على بحوث عدّة، ولا شكّ في أنّ أحد مفاصل هذا الموضوع هو الذي يُعنى ببيان طرق حلّ التعارض في الموارد التي تلوح فيها بعض أوجُه التعارض بين التعاليم الدينيّة ومعطيات العلم. والأسئلة المطروحة في هذا المجال هي: ما هو موقف علم الكلام المعاصر في هذا الصدد؟ وكيف واجه العلماء والمتكلّمون الغربيّون إشكاليّة التعارض بين العلم والدين؟ وما هي الحلول والمعالجات التي توصّلوا إليها في هذا المجال؟ وبالتالي فأيّ من تلك الحلول هي التي يرتضيها الإسلام في رفع دعوى التعارض هذه؟

والدراسة التي بين يديك ـ عزيزي القارئ ـ تحاول بيان جملة من الحلول والمعالجات التي قدَّمتها بعض المدارس والتَّيارات الفكريّة في

(*) باحث من إيران. ترجمة: عبد الحسن آل نجف.

الغرب في ما يرتبط بحلّ هذه الإشكالية أوّلاً، ومن ثم نحاول الإجابة عن سؤالين مهمَّين هما: ما هو رأيُ الإسلام في هذه الحلول والمعالجَات؟ وهل نجحت هذه المعالجاتُ في رفع التعارض المدّعى بين العلم والدين من وجهة نظر الإسلام؟

وسوف نشير، في طيّات البحث، إلى جملة من المشاكل والصعوبات التي تكشف عن عُقم هذه الحلول في رفع التعارض المدّعى. وفي خاتمة المَطاف، سنتعرض إلى بيان المعالجة التي يقترحها الإسلام في هذا المجال.

والآن نشرَع باستعراض النظريات الغربيَّة، وبخاصَّة المسيحيّة منها في حلّ التعارض المدّعى بين العلم والدين.

الحلول الغربيّة في رفع إشكاليّة التعارض:

1 ـ إعطاء سلطة مطلقة للدين على العلم:

من الحلول المقترحة لرفع موارد التعارض بين العلم والدين، إخضاع الأوَّل للثاني ومنح الدين سلطةً مطلقَة على العلم ومعطياته. وهذا الحلّ تبنّاه من عُرفوا في ما بعدُ بالأصوليين.[1] ففي عام (1909م)، بادر هؤلاء إلى تأسيس حركة مضادّة للحداثة[2] التي اتّخذت من «نظريّة داروين» منشوراً لها، وقاموا ببثّ جملة من الأفكار والرؤى قُدِّمت على أنّها «أصول ومبادئ».

يرى الأصوليّون أنّه لا بدّ من حمل عبارات الكتاب المقدس على

(1) Fundamentalists.

(2) Modernism.

معانيها الظاهرية نفسها، والالتزام بها، حتّى لو تعارضت مع بعض النظريات العلمية الثابتة.

من هؤلاء الأصوليين من لم يكتف بالتصدّي لنظريّة داروين في مجال تطوّر الأنواع الحيَّة، بل راحوا يهاجمون جميع العلوم والنظريات الحديثة؛ لما فيها من مضامين مادّية وإلحاديّة.[1]

وسلك بعضُهم طريقاً آخر لتغليب جانب الدين على جانب العلم في موارد التعارض، وذلك من خلال إلغاء قيمة العلم ومصادرتها أو التقليل من درجة كشفه عن الواقع. وبالطبع فإنّ التعارض لا يحصل بمجرّد كون كلٍّ من الدين والعلم ينظر إلى الواقع، أو بمجرّد أنَّهما يطرحان قضايا تكشف عن الواقع وتقبل الصدق والكذب، وإنّما يحدث التعارض في ما إذا أخبر كلّ واحد منهما عن قضية معينة بما يخالف الآخر. فحينئذٍ لا يمكن أن نصدِّق الخبرين معاً، بل لا بد من طرح أحدهما على الأقل. لكن إذا كان هناك من يعتقد بأنّ القضايا العلمية ليس لها قيمة من حيث الكشفُ عن الواقع، فلا يبقى حينئذٍ ثمّة تعارضٌ بين الطرفين.

وقد سلك هذا الطريق جملةٌ من المفكّرين، تبنّى بعضهم نظرية «كاشفيّة الدين وآلية العلم».

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ بعض علماء الفيزياء الحديثة هم من المؤيِّدين والمروِّجين لهذه النظرية. وهذا يكشف عن أنّ هذه النظرية ليست نظرية مهجورة. فهناك العالم الفرنسيّ «دُوهم Duhem 1861 ـ

(1) إيان باربور، علم ودين، ترجمة: بهاء الدين خُرَّمْشَاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ص122 ـ 124. (فارسي)

1968» وهو عالم في الفيزياء والرياضيات ومن مؤرخي العلم، والعالم النمساويّ «أرْوين شْرودِينجِر 1887 ـ 1961» من المؤيّدين لهذه النظرية؛ حيث يرى هؤلاء العلماء أنّ النظريات العلميّة لا تخبر عن الواقع، كما أنّ الأفكار والتصورات المترتبة على هذه النظريات هي الأخرى ليس لها ما تنطبق عليه في الخارج. فهذه النظريات لا تعدُو كونها أدوَاتٍ رياضية تساعد العلماء على التنبُّؤ بالأحداث المستقبليّة.

ويعتقد «دُوهِم» ـ وهو مسيحيٌّ كاثوليكيّ ـ أنّ المصطلحات العلمية، من قبيل: الذرّة، والجُزَيْء، والطاقة، والآنتروبي ـ والتي أبدعَتها عقولنا ثم نسبْناها إلى الواقع الخارجيّ ـ ليس بإمكاننا مشاهدتها في الخارج مباشرة، بل هي آليّات وأدوات لتفسير مشاهداتنا وتتبّعاتنا في الخارج.

فمثلاً ما نشاهده ونحسّه في الخارج هو حركة الجسم والتسارع الذي يحدث له بعد الحركة، أمّا أن يكون هناك شيء اسمه «الطاقة» يتصرّف وينتقل من مكان إلى آخر، فهذا ليس سوى صياغة نظرية لما شاهدناه. وليس بالضرورة أن تكون هذه الصياغة مطابقة للواقع. فالعِلم ليس في مقام الكشف عن الواقع؛ ولذلك ليس من الصحيح أن يقال: إنّ هذه النظرية أو تلك صَدَقَتْ في إخبارها عن الواقع، أو أنّها كانت كاذبة في ما أخبرت عنه. فالعلم له أهداف ومنظورات أخرى وراء الواقع ووراء التطابق وعدمِه.

ويذهب «دُوهِم» إلى أنّ مضامين الكتاب المقدّس صائبة ومطابقة للواقع بشكل كامل. فعندما تصرّح النصوص الدينية بأنّ الأرض هي المركز والشمس تدور في فلكِها، فهذا أمر صحيح وصائب جداً؛ وذلك

لأنّ الدين يخبر عن الواقع. وأمّا ما يُحدِّثُ به العلم، فهو مجرد بيان للمصلحة العملية وأداة مؤثرة وفاعلة ليس لها حظّ من الواقعية.[1]

2 ـ التعامل مع القضايا الدِّينية بوصفها لا تفيد معانيَ محصّلة:

لا شكّ في أن التعارض إنّما يقع بين قضيتين تفيدان معنى محصَّلاً وتنظران إلى واقع خارجيّ معيّن. لكن في الوقت نفسه كلّ واحدة من هاتين القضيّتين تُغايِر الأخرى في ما تحكِيه عن ذاك الواقع الخارجيّ. وعليه، إذا التزمنا بأنّ إحدى القضيتين فارغة من أي مدلول أو معنًى فحينئذٍ لا يبقى هناك مجال للتعارض. وهذه نقطة آمنت بها المدرسة الوضعية المنطقيّة؛ حيث يذهب الوضعيّون إلى أن الملاك في كون قضية من القضايا ذات معنًى ما، هو خضوعها للتجربة والتقييم التجريبيّ. وعليه، بما أنّ القضايا الدينية لا يمكن إخضاعُها لملاكات التقييم التجريبيّ، فهي إذاً قضايا فارغة من كلّ معنى ومضمون.

من جانبه يرى آلفْرِد آير (1910 ـ 1989 Alfred Ayer) أنّ القضايا التي تنطوي على معنى محصَّل تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- **قضايا شخصية**: وهي القضايا التي تحكي عن وقائع خاصّة حدثت في الخارج.
- **قضايا كليّة علميّة**: وهي القضايا التي يمكن إثباتها أو إبطالها في الخارج.
- **قضايا تحليليّة**: وهي القضايا المتداولة في الرياضيات والهندسة وغيرها.

---

(1) عبد الكريم سروش، كراسة تعليمية بعنوان: «علم ودين» (العلم والدين)، ص25.

وعليه، فالقضايا التي لا تدخل ضمن أيٍّ من هذه الأقسام الثلاثة تُضحي لا معنى لها. بل هي أشبه ما تكون بهذيان محمومٍ لا طائل من ورائه.

3 ـ تبعيّة الدين للعِلم:

قلنا: إن إمكانية التعارض لا تحدث إلا على فرض أن يكون لكلّ من القضيتين العلمية والدينية معنًى محدّدٌ مُغايرٌ لمدلول القضية الأخرى ومعناها. بناءً على ذلك، إذا توفّرنا على فرض آخَر مفادُه أنّ الفهم الصحيح للمعاني الدينية لا يتمّ إلّا في ضوء معطيات العلم ونتائجه؛ بمعنى أنّنا لا يمكننا التوصّل إلى فهم دقيق لمداليل القضايا الدينية. إلّا إذا جعلناها في طول القضايا العلمية وتبعاً لها، فحينئذٍ ـ وفي ضوء هذا الفرض ـ لا يبقى للتعارض أثر ولا عين. هذا المعنى تبلور لدى بعضهم ليشكّل اتّجاهاً معرفيّاً لحلّ إشكالية التعارض، وذلك من خلال جعل الدين تابعاً للعلم.

ونحا بعضٌ آخرٌ ـ ممّن يصنّف ضمن هذا الاتّجاه ـ منحًى متطرفاً في إلغاء جميع المعاني والمضامين الحقيقية المتصوّرة للألفاظ في النصوص والمصادر الدينية؛ حيث يُنقل إرْنان مَكْ مُولِين (Ernan Mc Mulin) عن أُوغُسطين أنّه كان يقول:

«كلّما وُجِد تعارض بين نظريّة علمية صحيحة وثابتة، وظاهر عبارة من الإنجيل، فلا بدّ من تفسير عبارة الكتاب المقدّس على نحو المجاز. وهذا ما يجب فعله بالذات في خصوص الفصل الأوّل من سفر التكوين»؛ حيث يعتقد «أوغسطين» أن الكتاب المقدّس لم يكن بصدد الحديث عن شكل السموات أو هيئتها. فمثل هذه الأمور لا تدخل ضمن

اهتمامات الكتاب المقدّس وغاياته؛ إذ ليس من أهداف روح القدس تعليم الناس أموراً لا تمتّ بصلة إلى قضية الخلاص والفوز.[1]

والكتَّاب المسيحيُّون، إبَّان القرون الوسطى، كانوا متفقين على هذه النقطة، وهي أنّ الكتاب المقدّس يتوفر على معانٍ حقيقية وأن خطاباتِه تتضمّن إخباراتٍ متعدّدة عن الحقيقة بمستويات مختلفة، وأمّا العبارات المستعصية على الفهم والنصوص المعقّدة في الكتاب المقدّس فكانوا يحمِلونها على المَجاز والاستعارة. وقد الْتزم «لوثِر» وسائر أعضاء الكنيسة الأنجليكانيّة[2] هذا النهج، وإن أصرّ بعض المتأخرين من أنصار لُوثِر ـ (اللوثِريين) ـ و(كالفين) على لزوم حمل عبارات الكتاب المقدّس على معانيها الحقيقية.[3]

وفي القرن العشرين، ذهبت كنيسة روما وأغلب فرق البروتستانت إلى أنّ النصوص المقدّسة تعدّ دليلاً وشاهداً إنسانيَّين على وجود ظاهرة الوحي في حياة الأنبياء (ع) والسيّد المسيح (ع).

والملاحظ أنّ الكثير من المسيحيين التقليديين يؤكّدون على مركزيةِ المسيح في الحديث عن ظاهرة الوحي في حياة الأنبياء، في الوقت الذي لا تجد لديهم إصراراً كبيراً على تبنّي فكرة صدقية كلّ ما يُطرح من تفسير للإنجيل، كما لا يلتزمون بالمعاني الحقيقية لعبارات الكتاب المقدّس، ولا بما يترتّب عليها من لوازم ونتائج.[4]

---

(1) Ian Barbour, Religion In An Age of Science, (Harper San francisco, 1990), P.8.

(2) Anglicans.

(3) المصدر نفسه، ص8.

(4) المصدر نفسه، ص8.

بعض المتكلّمين المسيحيين البارزين، أمثال (بْرِيث وِيْت Braith Waite) حاول البرهنة في محاضرة له تحت عنوان: «حقيقة الاعتقاد الديني من وجهة نظر التجريبيين» على أنّ النصّ الدينيّ هو في الواقع يُخبر عن تعهّد أخلاقي أوجده بنفسه، لكنّه في الوقت نفسه يرى أنّه لا يمكن التعامل مع هذه الاعتقادات على أنهّا اعتقادات صادقة.[1]

4 ـ فصل دائرة العلم عن الدين:

ترى بعض المدارس والمذاهب أنّ حل إشكالية التعارض بين العلم والدين يقوم على أساس الفصل بين دائرة العلم ودائرة الدين. ومن هذه المذاهب يمكن الإشارة إلى كلّ من «الكلام الليبراليّ» و«الأرثوذوكسية الجديدة»، و«المدرسة الوجودية» و«مدرسة التحليل اللغويّ».

أ ـ اللاهوت الليبرالي:

من الملاحظ أنّ الإثارات الجدلية الأولى ـ والتي دارت حول نظرية التطور ـ أسهمت في فرز اتجاهين داخل صفوف المتكلمين البروتستانت: اتجاه تقليدي، واتجاه تجديدي.

وراح كلّ واحد من الاتجاهين يدافع ويؤصّل للموقف النظري الذي هو عليه. وفي نهايات القرن التاسع عشر، ظهر هناك اتجاه ثالث عُرف باللاهوت الليبرالي كحدّ وسط بين الاتجاهين المتقدِّمين.

فهُم من جانب تبنّوا نظرية التطور بكاملها دون أي تحفّظ كما هو موقف الحداثويين، ومن جانب آخر لم يروا في تبنّي هذه النظرية أيّ

---

(1) **كلام فلسفي**، ترجمة إبراهيم سلطاني وأحمد نراقي، مؤسسة صراط الثقافية، 1374، ص307 (فارسي).

غضاضة على معتقداتهم الدينية التي كانوا عليها، كما لم يجدوا ضرورة للقيام بعملية جرح وتعديل في متبنّياتهم السابقة. وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى أن أصحاب هذا الاتجاه الجديد يرون أنّ أساس اللاهُوت (المعتقدات الدينية) قائم على الأحوال القلبيّة والدينية والأخلاقية، وليس على العقل والنقل.

إن أساس المعرفة ـ بحسب هذه الرؤية ـ يستند أولاً وقَبْلَ كلّ شيء إلى الوعي الديني والأخلاقي للإنسان أكثر من استناده إلى الكتاب المقدّس أو الأسس التي عليها نظرية التطور.[1] ومن هنا يتبنى المتكلّمون الليبراليون مقولة التحليل التاريخي للنصوص المقدّسة، أمّا التفاسير المغايرة لنظرية التطوّر، فهي بحسب رأيهم متأثرة بالدرجة الأولى بالفَرضيّات العلمية والوضع الثقافيّ السائد آنذاك؛ أي إبّان كتابة هذه التفاسير.

ولا شكّ في أنّ هذا الاتجاه مبنيٌّ على التسليم سلفاً بنظرية داروين في مجال التطور التاريخي لتفاسير النصوص الدينية المقدّسة.[2] هذا اللون من الفهم أبرز ما فيه أنّه يُعنى بالتجربة الإنسانية بدل اللاهوت الطبيعي (العقلي) أو اللاهوت المرتبط بالوحي (النقلي)، حيث يسلّم أصحاب هذا الفهم سلفاً بأنّ الكتاب المقدّس ليس وحياً مُنَزلاً، بل هو نصّ كُتب بيد الإنسان. ويحاول بعضٌ منهم أن يلتزم بصياغة جديدة بدل أن ينكر مفهوم الوحي صراحة، فيقول: إنّ الوحي الإلهي المنزَل من قِبَل الله لم يتقرّر في ضوء إملاء كتاب مصون عن الخطأ والتحريف، بل إنّ

(1) إيان باربور، مصدر سابق، ص129، 130، 133.

(2) Ibid, pp.8-9.

تقرره وكينونته تمثّلا في تواجُدِه المؤثر والفاعل في حياة المسيح (ع) وسائر الأنبياء (ع). وبالتالي فإنّ الكتاب المقدّس ليس وحياً مباشراً من قبل الله تعالى، بل هو عبارة عن صياغة وشهادة بشرية على وجود لَمَسات الوحي وتجلّياته وآثاره في مسيرة الإنسان وتجربته في الحياة على هذا الكوكب.[1]

ب ـ الأرثوذوكسية الحديثة:

وفي القرن العشرين، حاولت الأرثوذوكسيّة الحديثة[2] (اللاهوت الرسمي ـ التقليدي الحديث) للبروتستانت التوصّل إلى صياغة يمكن من خلالها الجمع بين مركزيّة المسيح وتقدُّم الوحي وأولويته من جانب، والالتزام الكامل بنتائج الدراسات الجديدة في الكتاب المقدّس ومعطيات العلم الحديث من جانب آخر.[3]

ويُعدّ المتكلّم البروتستانتيُّ السويسريُّ (كارْل بارتْ 1886 ـ 1986) أحدَ أبرز من يمثّل هذا الاتجاه. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ (كارل بارث) هذا يُعَدّ من أكبر علماء اللاهوت في القرن العشرين، وقد استطاع أن يؤثّر بشكل كبير على التفكير البروتستانتي ويترك بصماته على مساره الفكري.

لقد عارض «بارْث» وبشدّة مدّعيات اللاهوت الليبرالي أو ما عُرف بـ«اللاهوت المعتدل» الذي راج في القرن التاسع عشر.[4] حيث يرى

---

(1) المصدر نفسه، ص130 ـ 131.

(2) Neo-Orthodoxy.

(3) Ibid, p.11.

(4) المصدر نفسه، ص144.

بارث أنه لا طريق لمعرفة الله إلّا عن طريق المسيح وبالمقدار الذي يسمح لنا به المسيح نفسه.

أمّا اللاهوت الطبيعيُّ[1] فمفروض؛ وذلك لأنه يستند في مكوناته إلى عقل الإنسان.

وأساساً الإيمان المذهبي لا بدّ من أن يكون من الله تعالى وهو الذي يهبُه إلينا، لا أن يقوم على نسَق خاصّ من الفهم والإدراك يحاكي الفهم الذي يحصل لنا في مجال العلوم.

ومن جهة أخرى، فإنّ دائرة فعل الله تعالى وتأثيره هو التأريخ لا الطبيعة. وعليه فالعلماء أحرار في بحوثهم واستنتاجاتهم؛ إذ لا علاقة بين طبيعة عملهم وبين الدين.

ومن جانبه، فإنّ الدين هو الآخر له حريته في الفعل والتأثير ولا يوجد تعارض بين الاثنين. فالعلم يبتني على المشاهدة والعقل البشري، في حين أنّ الكلام يستند إلى الوحيِ الإلهيّ.

في ضوء هذه النظرية، يجب أن يكون التعامل مع الكتاب المقدس تعاملاً جادّاً وأن يُعنى بالكتاب المقدّس عناية تامّة، إلّا أنّ التعامل الجادّ مع الكتاب المقدّس ليس بمعنى القبول والتلقّي الجادّ للمعاني الحقيقية المنتزعة من عباراته. فالكتاب المقدّس ليس هو الوحي وإنما هو كتاب مَسطور بِيَدٍ بشريّة يحتمِل الخطأ، ويتوفّر على شهادات لجُملة من الوقائع المرتبطة بالوحي.

---

(1) Natural theology.

فالرسالة الإلهية ليس من مهمّتها إلقاء نصّ خاص، بل مهمّتها الاهتمام والعناية ببعض الأشخاص وبعض الأقوام، من قبيل قوم بني إسرائيل، والأنبياء، والمسيح، وأولئك الذين لبَّوا دعوة المسيح.

إذاً، ما جاء في الكتاب المقدّس هو في الواقع مجموعة تفسيرات متعدّدة لهذه الوقائع، أضف إلى ذلك أنّه لا بد من أخذ هذه النقطة بنظر الاعتبار، وهي أنّ مؤلِّفي الكتاب المقدّس هم بَشَرٌ، وعليه، فهُم كسائر بَني البشر، قابلياتهم وقدراتهم محدودة، كما أنهم ليسوا بمنأىً عن المؤثّرات الثقافية للعصر الذي يعيشون فيه.

من هنا أمكن القول: إنّ آراء هؤلاء ونظراتهم، في ما يرتبط بالعلوم التجريبية، تكشف عن واقع الفكر الإنسانيّ وطبيعة الأفكار السائدة في العصور القديمة التي سبقت عصر العلم.

فمثلاً فصول سِفر التكوين من الكتاب المقدس ينبغي أن نعدّها تمثيلاً رمزيّاً لعلاقة البشريّة والعالَم بالله تعالى. فهذه المعاني يمكن سلخها عن العالم القديم الذي نشأت وتبلورت فيه.[1]

وقد قام تُوماس تورانْس (Thomas Torrance) بشرح وتعميق جملة من مرتكزات الأرثُوذوكسيّة الجديدة، فكتب يقول: «يُعدُّ علم اللاهوت علماً مستقلاً، له معالمه الخاصّة به؛ وذلك لأنّ موضوعه هو الله.

هذا العلم له قوانينه الداخلية ومنهجيّته الخاصّة به. فالله هو أمرٌ متعال لا يمكن معرفته إلا من خلاله هو وبالطريقة التي يرتضيها هو للتعريف بذاته».[2]

(1) المصدر نفسه، ص11 ـ 12.

(2) المصدر نفسه، ص13.

ج ـ الوُجودية:

ومن المذاهب التي حاولت دفع إشكال التعارض بين العلم والدين من خلال التفكيك بين دائرة العلم ودائرة الدين، ويشار إلى المذهب الوجوديّ. ويُعَدّ كْيير كِيغارْد (Kier Kegard 1855 - 1905)، المفكّر الدانماركيّ، المؤسّس الأول لهذا المذهب.

فبالرغم من أنّ أفكار هذا الرجل وتنظيراتِه لم تَلْقَ إقبالاً لدى الأوساط الفكرية في القرن التاسع عشر، إلّا أنّ أوروبا القرن العشرين ـ وبعد خروجها من الحرب ـ شهدت إقبالاً كبيراً على أفكار «كْيير كِيغارْد» وآرائه لدى أوساطها العلميَّة؛ حيث نجد أنّ كلاً من «جون بول سارتر 1905 ـ 1980، Jean Paul sarter»، و«آلبرت كامو 1913 ـ 1980 Albert Kamus» في مسرحياتهما وقصصهما، و«مارتين هيدغر 1889 ـ 1976 Martin Heddegger»، و«كارل ياسپرس 1883 ـ 1965 Kartl Jaspers» في منظومته الفلسفية، و«مارتين بوبر 1878 ـ 1965 Martin Buber»، و«رُودُولف بولتمان 1884 Rudolf Bultmann»، في بحوثه الكلاميّة أفادوا من المفاهيم والمرتكزات الوجوديّة ونسجوا على منواله.[1]

ترى الوجودية أنّ ثمَّةَ تعارُضاً واختلافاً بين معرفة الذات ومعرفة الأجسام والأعيان الخارجية الفاقدة للوعي. فالمنهج في معرفة الذات الشخصية يختلف عن المنهج المتّبع في معرفة سائر الأشياء والأمور الأخرى.

ويشترك الوجوديُّون قاطبة، سواء الإلهيُّون منهم أم غير الإلهيِّين،

---

(1) المصدر نفسه، ص147 ـ 148.

في الاعتقاد بأنه لا يمكن إدراك كُنْهِ الوجود الإنساني الأصيل وحقيقته،[1] إلا عندما تكون هناك مشكلة يسعى الجميع في حلّها، فيُعمِل كلّ فرد إرادته لاختيار الموقف المناسب تجاهها بشكل مستقلّ وبحريّة تامّة.

إن مفهوم الحياة لا يكمنُ في مزاولة عملية تفكير منطقية، ولا في القيام ببحث علميّ للوصول إلى مفاهيم كليّة مجرّدة، وإنّما يكمن في التسليم والعمل.[2]

ويعتقد الوجوديون المؤمنون أنّ علاقتنا بالله هي من سنخ علاقة الأنا بالمخاطب الإنسان (أنا وأنت)، وليست من سنخ علاقة الأنا بالجماد التي تتضمّن دلالات خاصّة بها من قبيل التحليل عن بعد، والتصرف في الجماعات والأشياء الفاقدة للوعي.[3]

ويرى «بُولْتمان» أنّ الكتاب المقدّس عندما يتحدّث عن فعل الله تعالى يتحدّث عنه بتسامح، وكأنّ فعله جلّ وعلا قابِل لأنْ نصفِه بالزمان والمكان.

ويسمي «بُولتْمان» المفردات والمصطلحات الواردة في الكتاب المقدّس للتعبير عن الصفات الإلهية التي لا يحدّها زمان ولا مكان، بالمصطلحات «الأسطورية»، بالرغم من أنها موضوعة أساساً للأجسام والأعيان الخارجية.[4]

---

(1) Authentic.

(2) المصدر نفسه، ص12.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص150.

ويعتقد أنّ الإنجيل، وإن استخدم اللغة المتداولة في الأخبار عن الأجسام والجمادات، إلّا أنه يجب علينا أن نترجم لغته إلى لغة مفهومة لدى الناس، كأن تكون لغة الآمال والهواجس والاختيار. فالقضايا الدينية لا علاقة لها بالنظريات العلمية التي تتناول العالَم الخارجي، بل هي تحاول أن تصوُغ فهماً جديداً عن أنفسنا وذواتنا، يسبغه الله تعالى علينا في لحظات الخوف والرجاء.[1]

وقد تناول لِنْجدُن جِيْلكي (Lengdon Gilkey) أغلب هذه الأفكار في أولى كتاباته، وكذلك في شهادته التي أدلى بها إلى محكمة «آرْكِنْسان». ويقرّر جِيلْكِي مسألة التفكيك بين العلم والدين على النَّحو الآتي:

«إنّ مهمّة العلم هي البحث في المعلومات العلمية العامّة التي تقبل التكرّر، أما الدين فدَوْرهُ البحث والتنقيب عن النظام والجمالية في العالم، وعن تجاربنا التي نحسّها ونحياها في دخائلنا وبواطننا، تجارب من قبيل: الحياة والاضطراب والعَبَثيّة والثقة والبذل والإحسان. أضف إلى ذلك أنّ الأسئلة والاستفسارات التي يطرحها العلم تدور حول كيفية الأشياء، والحال أن الإثارات والاستفهامات التي يطرحها الدين على الإنسان يعلوُها طابعُ التعليل والتسبيب.

وعادةً ما تكون في خصوص المعنى والهدف والنشأة والمصير الذي سيؤول إليه الإنسان.

ومن جهة أخرى فإنّ القضايا التي يتناولها العلم يُمكن إخضاعها للتجربة، أمّا القضايا الدينية فلغتُها لغة الرمز».[2]

---

(1) المصدر نفسه، ص12.

(2) المصدر نفسه.

ويعتقد جِيلْكِي أنّ هذا الاختلاف الكامل في منهجية كلٍّ من العلم والدين وطبيعة التساؤلات التي يسعى كلٌّ واحد من الطرفين إلى الإجابة عنها تدلّنا على هذه النتيجة، وهي: أنّه لا يمكن الربط بين نتائج التحقيقات العلمية وبين البحوث والقضايا التي تتناولها النصوص المقدّسة. وتأسيساً على ذلك يجب ألّا نَحمِل كلام الإنجيل وهو يتحدّث ـ مثلاً ـ عن نظرية الخلق، على المعنى الحقيقيّ؛ وذلك لأنه كلام دينيٌّ رمزيّ يعرض إلى بيان جمالية العالم وكونه قائماً بالله تعالى، ولا يمكن أن ينفكّ عنه ولو لحظة واحدة.

وهذا بيانٌ دينيٌّ لا علاقة له بالرؤية الكونية التي سبقت عصر العلم كما لا علاقة له بالرؤية الكونية الحديثة.[1]

د ـ تبايُن لغة الدِّين عن لغة العلم:

الأساليب التي سلكَها عدد من الفلاسفة والمتكلّمين لحلّ التعارض بين العلم والدين كثيرة، منها الفصلُ بينهما على أساس أنّ لكلٍّ منهما لغته الخاصّة به. ففي نظرية التحليل اللغويِّ يُصار إلى بيان تفسيرين لكلّ من لغة الدين ولغة العلم، بينهما تباين تامّ؛ بحيث لا يرجع أحدهما إلى الآخر، كما أنّه لكلّ واحد منهما دَورُه الخاصّ به.

وفي هذا الخصوص يستخدم «فِيتْجِنشتاين» تعبير «ألعاب اللغة»[2]؛ حيث يعتقد هو وأتباعُه أنّ لكلّ من العلم والدين ألعاباً لغوية خاصّة به. وفي ضوء هذا المسلك يكون لكلّ من العلم والدين أدوارٌ خاصة تختلف عن الأدوار التي يقوم بها الآخرَ. وعليه، لا يمكن أن يُحكَم على أيِّ

(1) المصدر نفسه، ص12 ـ 13.

(2) Language games.

منهما بمعايير الآخر وموازينه؛ إذ إنّ لغة العلم أساساً تُفيد التقدير والتخمين، وتتميّز بأنّها ذات طابع عملي توظيفيّ. فالنظرية العلمية هي في الواقع أداة تُستخدم لتلخيص المعلومات وربطِ القواعد والقوانين بالظواهر الملموسة، مضافاً إلى أنها تعمل على توظيف القواعد والقوانين هذه في المجال التقني.

إن العلم يطرح أسئلة محدّدة عن الظواهر الطبيعية، وينبغي علينا ألّا نتوقع منه أعمالاً هي في الأصل خارجة عن دائرة اهتماماته، من قبيل صياغة رؤية كونية شاملة، أو منظومة فكرية تفلسف لنا الحياة، أو تطرح مجموعة معايير وملاكات أخلاقية.(1)

يقول «بريث ويت»: إنّ القضايا الدينية لا هي صادقة ولا هي كاذبة، بل هي مجموعة وصايا وتعاليم تصف لنا نمطاً خاصّاً من أنماط الحياة. فالقصص الدينية لها تأثيراتها على الإنسان؛ سواء كان لها حظٌّ من الواقع أم لم يكن لها شيء من ذلك. وعليه، يمكن القول: إنّها قصص أسطوريّة لا واقع لها، لكنّها في الوقت نفسه مؤَثِّرة ومفيدة. وليس من الواجب على أحد أن يعتقد بصدق مثل هذه القضايا.

وفي هذا الخصوص أيضاً، يقول «إيان باربور» ما نصّه: إنّ نظرية «بريث ويت» تشبه إلى حدّ بعيد ما يعتقده علماء الاجتماع من أنّ المفاهيم الدينية هي قضايا كاذبة لا أساس لها، إلّا أنّها في الوقت نفسه تقوم بأدوار ولها آثار اجتماعية مهمَّة.(2)

---

(1) المصدر نفسه، ص13.

(2) المصدر نفسه، ص283.

النقد الإسلامي للصياغات المقترحة لحلّ مسألة التعارض:

وممّا لا شك فيه أنّ كلاًّ من الصياغات النظرية التي تطرّقنا إليها تستند إلى أسس ومرتكزات فكرية، في ما تعرضه من حلول لرفعِ موارد التعارض بين العلم والدين. ونحن في مناقشتنا لهذه الصياغات سنكتفي بنقد الحلول المقتَرحة وما يترتّب عليها من لوازم وتبعاتٍ تقتضيها. أمّا مناقشة كلّ واحدة من هذه الصياغات والنظريات، وبيان ما يَرِدُ عليها من إشكالات، فأمرٌ يحتاج إلى دراسة مستقلّة ومجال آخر؛ وذلك لأن الهدف الأساس الذي تتوخّاه هذه الدراسة هو ـ بالتحديد ـ الإجابة عن التساؤل الآتي: هل يمكن التوفيق بين المعالجات الفكرية المطروحة في مجال رفع التعارض بين العلم والدين ـ والتي تستقي مكوِّناتِها من المدارس والتيارات الفكرية في الغرب ـ وبين أصول الدين الإسلامي المبين ومرتكزاته.

وفي هذا المضمار، تُعدّ نظريّة السيادة المطلقة للدِّين على العلم ومعطياته معالجَةً تنطوي على جانب كبير من الإفراط في إطار الدفاع عن الدين؛ لذا فهي لا تجد لها، في الوقت الراهن، أنصاراً بين المفكرين الغربيين إلّا القليل.

والملاحظ، في هذه النظرية، أنّها لم تحاول التفكيك بين أنواع النصوص الدينية الموجودة، بل هي على العكس تحاول أن تعطي انطباعاً، وهو أنك على مختلف مستويات الفهم للكتب المقدّسة، وكيفما فسّرت النصوص الدينية لا تصطدم بالعلم ولا بمعطياته.

إنّ مثل هذه النظرية، بدلاً من أن تحلّ لنا مشكلة التعارض، تقوم بمصادرة قِيمة العلم بالمرة. وبالتالي فهي تقف بوجه جميع المحاولات

والآليّات التي تسعى لإقرار أنماط صحيحة وسوية للتعامل بين العلم والدين. وعليه، فإن هذه النظرية لا يمكن أن تحظى بتأييد الإسلام ومباركته؛ إذ من الواضح أنّ الإسلام يهتمُّ بالعلم ودَورِه اهتماماً بالغاً. وهذا لا يتّفق مع النظرة التي تلغي قيمة العلم وتسعى إلى تجاهل أهميّة الكشف عن الواقع.

وإنّ الفهم الذي تتبنّاه الوضعية المنطقية، في ما يرتبط بالقضايا الدينية؛ حيث تَعُدُّ مثل هذه القضايا قضايا مبهَمة لا معنى لها، هذا الفهم يعاني من ثَغرات ومشاكل عدَّة، لعلّ أبرزها وأهمَّها هي تلك التي تطال الأسس والركائز الفلسفية التي تبتَني عليها الوضعية المنطقية؛ والحديث في هذا الخصوص يتطلّب مجالاً آخر خاصّاً به.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الوضعية المنطقية هي مدرسة فكرية ظهرت في النصف الأوّل من القرن العشرين، وسرعان ما واجهت انتقادات كثيرة من قِبَل مفكّري ذلك القرن وعلمائه. وكانت حملات النقد بدرجة من الشدّة، بحيث إنّ بعض المفكّرين، ممن أسهم في التنظير لهذه المدرسة، سلّم بوجود مشكلات وثغرات في بنائها الفكري.

ومن المُلفت للنظر أنّ شخصية بارزة من قبيل «آير» ـ الذي يعدّ المؤسّس الأول لهذه المدرسة، وممن أسهم في الدفاع عنها من خلال تأليفه لأهمّ كتاب في الوضعية المنطقية[1] ـ قد اعترف بأنّ هذا الاتجاه الفكريّ يعاني من نقاط ضعف أساسية. ولذا نجده قد أعاد النظر في كتابه ـ في ما بعد ـ وضمّنه ملحقاً بحَث فيه الملاكاتِ التي تجعل من

---

(1) Alfred, Ayer, **Language Truth and Logic**.

قضيةٍ ما قضيّةً ذات معنىً ومضمون، وتُسمّى بموجب تلك الملاكات بالقضية العلمية.

وبذا يكون قد أحدثَ جملةً من التعديلات في آرائه وأفكاره السابقة، وبالتالي لم تستطع هذه المدرسة الوقوف على قدميها، وأخذت تَؤُول إلى الأُفول بالتدريج. وقد أقرَّ «آيِر» قُبَيل وفاته بأنّه خسر الجولة، وأن ما قام به من جهد تنظيري لا يمكن الركون إليه.

ففي مقابلة أُجريَت معه في أواخرِ عمره قال: إنّ آماله ذهبت أدراج الرياح، وإنّ طموحاتِه التي كرّسها للدِّفاع عن الوضعية المنطقية قد تبدّدت.

وبالرغم من أنّ رواسب المدرسة الوضعية لا تزال عالقة في بعض الأذهان، وتجد لها بعض الأصداء في بعض المؤلّفات الدينية والفلسفية وغيرها، إلّا أنّها على كلّ حال قد تصرّم أوان رواجها وسيادتها على الآراء الفكرية؛ إذ قلّما تجد اليوم مفكِّراً يتبنّاها أو يدافع عن آرائها.

وفي هذا الصَّدد يكتب «بِتْرسون» قائلاً: «في الوقت الراهن، فإنّ الأسس التي تبتني عليها الوضعية المنطقية ليست مرفوضةً من قِبَل الدين فحسب، بل إنّ العلم أيضاً لم يعد يتّفق مع تلك الأسس، ولذا فأنت لا تجد فيلسوفاً معتدّاً به[1] يسمح بأن يقال عنه: إنّه فيلسوف وضعي»[2].

إنّ الطريق الذي تقترحه الوضعية المنطقية في معالجتها لإشكالية

---

(1) Self-respeching philosophers.

(2) M. pesterson, **philosophy of Religion Selected Reading (Oxford University Press 1996), pp. 3-40.**

التعارض بين العلم والدين يكمُن في إفراغ الدين من كلّ معنى ومضمون، وتأسيساً على ذلك تُضْحي القضايا الأخلاقيّة والدينية، على حدّ قولها، سَخافاتٍ يهجس بها النائم في نومه، لا تفيد معنى محصلاً ولا تتضمّن إخباراً عن الواقع الخارجيّ. وطبيعيٌّ أنّ مثل هذا الطريق يؤدّي إلى تضعيف الدين بل يُجهز عليه بالكامل، لتصير المعارف الدينية سلسلة قضايا خاوية وفارغة. كما أنّ هذا الطريق يخرج حتى التعاليم الدينية التي لا تقع في دائرة التعارض مع العلم، يُخرِجُها من عالم المعاني فتعودُ قضايا خالية من المضمون والمعنى. وبالتالي فإنّ مثل هذا التلقّي سيجرّد الأخلاق والفلسفة من قيمتها العلمية، وليس الدين فحسب.

مع بقيّة المعالجَات المقترَحة في ضوء إشكاليّة التعارض:

قبل الاسترسال في تقييم الحلول والمعالجات الأخرى، نرى من الضروريّ تحريرَ الإجابة من هذا التساؤل المشروع، وهو: هل هناك ثمّة إلزامات تحتّم علينا اقتفاء أثر اللاهوتيين المسيحيين الجُدد في حلّ إشكالية التعارض بين العلم والدين بالنِّسبة إلى الدين الإسلاميِّ؟ وهل المنطق السليم يساعد على مثل هذا المنهج؟

وفي الإجابة عن هذا التساؤل نقول: إنّ الاستقلال الفكريَّ والثقافيَّ يحتّم علينا أن نتوفَّر على قراءة واعية لديننا، نقف من خلالها على أوجُه التمايزِ بين الإسلام وبين سائر الأديان الإلهيَّة الأخرى، ومن ثمّ القيام بدراسة متأنية للموروث الغربيّ في ما يرتبط باللاهوت المسيحي وفلسفة الدين، لنرى مدى إمكانية الإستفادة منهما في حلّ الإشكاليات المطروقة في دائرة الفكر الإسلامي، ومنها إشكالية التعارض بين العلم والدِّين.

وطبيعيٌّ أنّ هذا اللون من التَّعاطي مع الموروث الآخر قد يزجّ بالإنسان في مهاوي الإفراط أو التفريط؛ إذ على الرغم من صحّة ما يقال عن أنّ الاطّلاع على الموروث الكلاميّ والتفسيريّ والفلسفيّ للأديان الإلٰهيّة يسهم في إنتاج رؤية أكثر عمقاً عن الدين الإسلامي، إلّا أنّه من الصحيح أيضاً القول: إنّ عدم توخّي الدقة بالقدر الكافي في تعميق ما يحمله التراث الآخر من معطيات وأفكار إلى الإسلام، وتسريبُه قد يُلقي بنا ـ من حيث لا ندري ـ في جملة من المغالطات والتناقضات.

من هنا بالذات، نعتقد بأنّه للوصول إلى رؤية واضحة وسليمة عن أيٍّ من الآراء والنظريات اللاهوتية المسيحية، لا بدّ من دراسة الظرف التاريخيّ الذي أحاط بذلك الرأي أو تلك النظرية في مجال اللاهوت المسيحيّ. ولا ريب في أنّ الاهتمام بهذه النقطة بالذات في تحليل المعالَجات المقترحة في الغرب لحلّ مسألة التعارض بين العلم والدين بإمكانِه أن يُعِيننا في تحديد مدى إمكانية الإستفادة من هذه التنظيرات في معالجة هذه الإشكالية في الإطار الإسلامي.

وإذا ألقينا نظرة إلى الخلفيّة التاريخية التي أسهمَت في بَلوَرَة الآراء والنظريات الدينية في اللاهوت المسيحيّ، سنجد أنّ ما حمل فلاسفة الدين ومتكلّمي المسيحيّة على إنتاج هذه الأفكار، هو وجود موارد صِدام وتَعارض شديد بين تعاليم الإنجيل والتوراة من جهة، وبين العلوم التجريبية والعقل الإنسانيّ من جهة أخرى. ولم يكن من طريقة لحلّ هذه التعارضات سوى هذه الأفكار والمعالجات؛ إذ كيف يمكن للإنسان المؤمن بالعلوم العصرية والمزوّد بمعطيات العلوم التجريبية أن يستسيغ أو يوافق على ما تحمله المسيحيّة من عقائد من قبيل: فكرة الأقانيم الثلاثة:

(الأب والابن وروح القدس)، وفكرة التجسيم أو حلول الله في المسيح، وصكوك الغفران، وهبوط الرب إلى الأرض ومصارعته النبيّ يعقوب، وبالتالي هزيمته أمام يعقوب، ومركزية الأرض ودوران الشمس حولها، إلى غير ذلك من عقائد لا يقبلها العقل ولا تؤيِّدها التجربة؟

أمّا بالنسبة إلى الإسلام، فإنّك لا تجد أثراً لمثل هذه الأفكار والمَقولات:

ومن الملاحظ أنّ رسالة الإسلام؛ أي القرآن الكريم، بقي مصوناً من عادية التحريف، ولم يختلط بخُرافاتٍ وعقائد مخالفة للعلم والعقل. وإذا كانت هناك ثمّة تعاليم تبدو متعارضة مع العلم، فإنّ هذا التعارض إنما هو تعارض بدويّ، وهناك طرق وآليّات يرتضيها العقل لرفع مثل هذا التعارض.

ولا شكّ في أنّ المسيحيّة لو كانت على غير ما كانت عليه، لما اقتضت الضرورة أن يبعث الله عز وجل ديناً جديداً ورسولاً آخر إلى البشرية؛ إذ إنّ التحريف الذي يطال الدين ـ أياً كان ـ المتمثل بتسلّل جملة من العقائد الباطلة والسقيمة إلى حظيرته، يجعل الدفاع عنه والتماس المبرِّرات والذرائع لسدّ الثغرات الموجودة فيه أمراً صعباً بل متعذراً.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الدفاع عن العقائد المسيحية والسعي إلى إخراجها بشكل مقبول ومنطقي، ذلك كله أسهم في بلورة بحوث عميقة ودقيقة ومتشعبة في ما يرتبط بلغة الدين والتحليل الفلسفي للمعتقدات الدينية وغير الدينية.

والملاحظة التاريخية، في تقييم هذه الأفكار والاتجاهات، تدلّ

بوضوح على أنّ الغرب يشكّل الأرضية المناسبة لنشأة جميع تلك الاتجاهات وتَبلوُرها. والسبب في ذلك يعود إلى التعارض الجادّ بين العقائد الدينية وبين معطيات العلم والفلسفة، والذي كان يسود الأجواء الفكرية في ظلّ رغبة أكيدة وجادّة تسعى للحفاظ على الدين والتديّن مهما أمكن؛ إذ إنّ الكثير ممّن أسهم في تأسيس هذه الأفكار والنظريات، أو روَّج لها، كان يهدف بالأساس إلى حلّ التعارض بين العلم والدين، وصيانة حظيرة الدين. فمعالجاتهم وتنظيراتهم هذه تأتي في إطار السعي لمنع الناس من أن ينفَضُّوا عن الدين بالكامل.

وبالتأمّل في المسالك المتّبعة في معالجة إشكالية التعارض نجد أنّها ـ أي المسالك ـ تفرض مُسبَقاً وجود خصائص ذات طابع إشكاليٍّ ومثير. وهذا يعني أنه لا يسعنا الاستفادة من هذه المسالك في حلّ إشكالية التعارض داخل دائرة الدين الإسلاميّ؛ إذ من الواضح أنّ الاستفادة من هذه المسالك في دائرة الإسلام لا تخدمنا في رفع التعارض، كما أنّه لا يتّفق مع أساسيات الإسلام ومبانيه.

وبما أنّ جملة من هذه الخصائص جاءت مشتركة في العديد من المسالك التي عُرِضت لحلّ التّعارض؛ لذا رأينا من المناسب أن نبحث هذه الخصائص التي وصفناها بأنّها تحمل طابعاً إشكاليّاً، بدلاً من الخوض في التيارات والمدارس التي استعرضنا منذ قليلٍ معالجاتها وحلولها في ما يرتبط بإشكالية التعارض.

1 ـ تفريغ النصوص الدِّينية من مضامينها الحقيقية ومحتواها الأصليّ:

يُلاحَظ أنّ أغلب النظريات التي عرضناها وتحدّثنا عنها يلزم منها رفع اليد عن كثير من عبارات الكتاب المقدّس. مثلاً: يذهب

«أوغسطين» إلى أنّ جميع ما ورد في الإنجيل، في ما يرتبط بالعلوم، قابِلٌ للتأويل. كما أنَّ الكنيسة الكاثوليكية في روما وكثيراً من الفِرَق البروتستانتيّة الرئيسة أيضاً لا ترى ضرورة حمْل عبارات الإنجيل على معانيها الحقيقية.

وكذا الحال بالنسبة إلى الأرثوذوكسيّة الجديدة ودعاة اللاهوت، حيث تعتقد بأنه ينبغي ألّا نتعاطى مع المعاني الحقيقية للنصوص المقدّسة بجد. حيث يسلّم أتباع هاتين المدرستين بمعطيات العلم الحديث بالكامل، ولا يرون ثمّة تناقضاً بين النظريات العلمية والمعتقدات الدينيّة. وحتى اللاهوتيُّ الوجودي «بُولْتمان»، تجِده يَحُلّ التعارض الموجود من خلال تجاوُز المعاني الحقيقية لعبارات الكتاب المقدس، فيذهب إلى أنّ الكثير من عبارات الإنجيل تحمل طابعاً أسطوريّاً، لذا تراه يحاول جاهداً تَرجمة تلك العبارات إلى لغة الآمال والهواجس والأعمال. فمثلاً يكتب قائلاً: إنّ قضية رجوع المسيح إلى الحياة الدنيا[1] ليست حدثاً واقعياً، بل هو بمعنى تجديد العهد بالمسيح (ع). فمثل هذه الحادثة ـ العودة إلى الحياة بعد الموت ـ وقعت للروّاد الأوائل من أصحاب المسيح ورسله، واليومَ بإمكان هذه الحادثة أن تتكرّر في حياة الإنسان المؤمن، وذلك عندما يغمُره الإحساس بأنّه قد غُفر له بواسطة المسيح.[2]

وكذا الأمر بالنسبة إلى ما يخبر به الإنجيل حول خَلق العالم ومبدئه؛ إذ يجب أن لا نحمل هذا الكلام على معناه الحقيقي، بل هو كلام رمزيٌّ

(1) وَرَدَ في الإنجيل أكثر من مرة أنّ المسيحُ بُعث بعد موته (Resurrection) وذلك بعد أن صُلِبَ ثلاثة أيام، راجع كلاً من «إنجيل متى»: 28، «مرقس»: 16، لوقا: 24.

(2) إيان باربور، مصدر سابق، ص150.

يدلُّ على جمالية العالم وارتباطه الوثيق بالله تعالى في كل لحظة وآنٍ.

إنّ وجوديّة بولتمان لا تؤدي إلى تجاوُز عبارات الإنجيل المعارِضة للعلم فحسب، بل تدعوه إلى التصرف في الكثير من المعاني الحقيقية الأخرى التي يتضمنها الكتاب المقدّس.

ولا ريب في أنّ ما يترتّب على أغلب الآراء التي استعرضناها في هذه الدراسة هذه، حول ضرورة إهمال المعاني الظاهرية والحقيقية لعبارات الكتاب المقدّس، لا يمكن الالتزام به بالنسبة إلى الإسلام.

ولعلّ هناك مَنْ يتصوّر أن هذا الحلّ ـ رَفْعَ اليد عن المعاني الحقيقية والظاهرية للنصّ ـ يخدم كلاًّ من العلم والدين، ويحمي ساحة الدين من الوقوع في محذور التعارض مع العلم. ولكن بالتأمّل يبدو أنّ هذا الطرح لا يُعَدّ حَلاًّ لموارد التعارض وإنّما يُعَدّ تكريساً لسيادة العلوم الإنسانية والتجريبية على الدين في موارد التعارض، والحكم بلزوم تقديم هذه العلوم على الدين دائماً وأبداً، ما يؤدي بالتالي إلى تضييق دائرة الدين ومُصادرة كلّ قيمة معرفية للدين.

والواقع أنّ هذا اللون من التعاطي يؤدّي إلى تفريغ التعاليم القرآنية والروايات من مضامينها. وبذا لا يبقى للدين أي دور عملي في المجتمع، وقد حمل هذا التفكير المتكلّم المسيحي الشهير «برِيث وِيْت» على القول: «إنَّ الرؤى الدينية لا يمكن أن نعتقد بصدقها وصحتها».

2 ـ تعميم المعالَجات وما يترتّب عليها من نتائج إلى غير موارد التعارض:

من الملاحظ أن النظريات المطروحة كانت بصدد رفع التعارض، إلّا أنّ الحلول المقترحة من قبل أصحاب هذه النظريات لم تختصّ

بموارد التعارض، فمثلاً ما يذهب إليه «أوغسطين» من أنّ روح القدُس لم يشأ أن يزجّ بالناس في أمور لا علاقة لها بمسألة الخلاص والفوز في خاتمة المطاف، يكشف عن وجود ارتكاز ذهنيٍّ لديه مفادُه أنّ ما يتعلّق بالعلوم الطبيعية من أمور خارج عن دائرة الكتاب المقدّس.

إذ من المتوقّع من هذا الكتاب بيانُ معالم طرق الخلاص والنجاة في الآخرة. وبِذَا يَخلصُ «أوغُسطين» إلى هذه النتيجة الكبرى، وهي: «إن كلّ القضايا المرتبطة بالعلوم التجريبية التي وَرَدَت في الإنجيل يمكن أن نتأوّلها إلى معانٍ مجازيّة؛ بحيث إنَّ رفع اليد عن معانيها الحقيقية يضحي أمراً طبيعياً وممكناً في الوقت نفسه».

ونحن بدورنا نسلّم بصحّة النقطة التي انطلق منها «أوغُسطين» في معالجته هذه، وهي أنّ الهدف من إرسال الكتب السماوية هو هداية البشرية. إلّا أنّ النتيجة التي خلُص إليها تُصادِر قيمة الكتاب المقدّس وشأنه واعتبارَه بالكامل. فلو كانت القضية بهذه الدرجة من السهولة، بحيث يمكننا تأويل جميع النصوص المتضمّنة لمعلومات ترتبط بالعلوم الطبيعية ببساطة استناداً إلى قاعدة كليّة، فسوف نكون أمام جملة من التساؤلات المشروعة، وهي: لماذا زوّد الله تعالى البشرية بقضايا ترتبط بالعلوم التجريبية هي في واقعها باطلة، حتى يضطر بعضٌ منّا إلى التأويل؟

ولو قدّر للبشرية ألّا تَعِيَ بُطْلانَ مِثْلَ هذه العقائد ببرَكة العلم، فهل كان على البشرية أن تبقى في ظلماء الجهل المركّب وتصرّ على عقائدها الخاطئة بسبب التعاليم المسيحية؟

وإذا كان علينا أن نُقصِيَ القضايا التي لا ترتبط بمسألة الخلاص

والفوز في الآخرة ونتجنّبها، فلماذا جاء الله تعالى بمثل هذه القضايا في التوراة والإنجيل؟

أما ما تقترحه الكنيسة الكاثوليكيّة في روما، ويوافقها في ذلك العديد من فِرَق البروتستانت التي استُحدِثَت في القرن العشرين، من أنّه يجب ألّا نتعامل مع عبارات الإنجيل ونصوصه بجدّ؛ إذا لا توجد ثمّة ضرورة تستدعي حمْلَ عبارات الإنجيل على معانيها الحقيقيّة، فهو يعاني من ثغرات ومشكلات أكبر قياساً بما طرحه «أوغُسطين» من نظرية في المقام. فإذا كان «أوغسطين» يتعامل مع نصوص الكتاب المقدّس وعباراته المرتبطة بالعلوم التجريبية بروح تسامحية، وعدم اكتراث، فإنّ الكتّاب الكاثوليكَ الجُدد يجعلون موقف «أوغُسطين» هذا يشمل جميع مضامين الإنجيل.

أما بالنسبة إلى التيارات والمذاهب الأخرى، من قبيل: «لاهوت التحرير»، و«الأرثوذكسية الجديدة»، و«الوجودية»، و«مدرسة التحليل اللغوي»، فقد أصدرت هي الأخرى حكماً عامّاً يطال جميع مضامين الإنجيل ومحتوياته؛ حيث تقترح هذه المذاهب أن يتمّ التفكيكُ الكامل بين حظيرة (دائرة) العلم، وحظيرة (دائرة) الدين. وهذا يعني أنّ القضايا الدينية برمّتها ليس لها أيُّ قيمة علمية أو معرِفيّة، سواء منها القضايا التي تتعارض مع العلم، أم التي لا تتعارض معه.

ولا شكّ في أنّ القبول بهذه المقترحات لا يدع مجالاً لتطبيق أيٍّ من التعاليم الدينية، حتى التعاليم التي لا تعارض معطيات العلوم التجريبية. إذاً ما اقترحَته المذاهب الغربيّة لمعالجة إشكالية التعارض بين العلم والدين، هو في الواقع مُصادرة جميع المعاني الحقيقية التي تتضمّنها

الكتب المقدّسة، أو الحكم بفصل دائرة العلم عن دائرة الدين. في حين أنّنا إذا توصّلنا إلى حلّ في خصوص موارد التعارض، فلا معنى لأن ننقل المشكلة إلى كلّ الكتاب المقدّس بجميع نصوصه.

لِنفرِضْ أنّ كتاباً ما ـ دينيّاً أو غيرَ دينيّ ـ يتعارض مع معطيات العلم الحديث في جميع نصوصه، ومملوء بالخرافات بدرجة لا تجد فيه جملة واحدة تتَّسِمَ بالعقلانيّة، مع ذلك كلّه فإنّ المقترحات التي طرحتها المسالك والتيارات التي استعرضْناها في هذه الدراسة لا تكفي لرفع التعارض القائم؛ وذلك لأنّنا إذا صادرنا جميع ما وَرَدَ في الكتاب من معانٍ ومضامين حقيقية واعتبرناها قضايا وعباراتٍ رمزيّة، ورُحنا نحملها على ما شئنا من معانٍ نستهويها نحن، ففي مثل هذه الصورة، لا يبقى هناك تعارض بين مضامين الكتاب وبين العلم والمنطق البشريَّين. والواقع أن كتاباً مليئاً بقضايا معارضة للعلم الحديث، ويُحتِّم علينا حلولاً ومقترحات من هذا القبيل لرفع ما فيه من التعارض، يحملنا على أن نقدّم اقتراحاً بإلغاء الكتاب والاستغناء عنه إلى الأبد.

3 ـ الإصرار على القول: إنَّ نصوص الكتاب المقدّس ليست مصونة عن الخطأ، والتأسيس لتفسير جديد لظاهرة الوحي.

تذهب أغلبُ المسالكِ التي أشرْنا إليها، في دراستنا هذه، إلى عدم صون نصوص الكتاب المقدّس عن الخطأ. كما أن الكثير من التقليديِّين وأغلبَ الفِرَقَ البروتستانتيّة هم أيضاً يؤكّدون هذا الرأي. أضف إلى ذلك أنّ منظّري الأرثوذوكسية الجديدة واللاهوت الليبرالي (لاهوت التحرير) لا يُعدّون الكتاب المقدّس وحْياً مباشراً من الله، بل يعدُّونه كتاباً خُطّ بيدٍ بشريّةٍ، وبالتالي فهو يحتمل الخطأ كما يحتمل الصواب. وعليه لا توجد

هناك ضرورة تستدعي أن تُحمل المعاني الحقيقية لعباراته على محمل الجدّ.

فالأرثوذوكسية الجديدة لا تَعدّ الإنجيل وحُياً إلٰهيّاً، بل تعدّه مجموعة تفاسير مختلفة لوقائعَ ترتبط بالوحي، دارت أحداثها في عهد بني إسرائيل والأنبياء (ع) والسيد المسيح (ع) والروّاد الأوائل، ممّن لبّوا نداء المسيح في أول كنيسة ظهرت على مسرح التاريخ.

فنصوص الكتاب المقدّس تتضمّن في الواقع تفاسير مختلفة لتلك الأحداث. من هنا يبدو أن التوفر على تفسير جديد للوحي هو الذي يبرّر ظهور هذه المقترحات والمحاولات لرفع التعارض. فعندما يتمّ التعاطي مع الوحي على أنّه جهد بشري مكتوب، يحتمِل الخطأ والصواب معاً، فحينئذٍ لا تبقى ثمّة ضرورة للتعامل مع المَعاني الحقيقيّة لعبارات الكتاب المقدّس على نحو الجِدّ.

والملاحظ أنّ محاولات من قَبِيل التأكيد على عدم صون الكتاب المقدّس عن الخطأ وصياغة تفسير جديد للوَحي لا يمكن أن تحظى بتأييد الإسلام ومبارَكته؛ فليست القضيّة هي قضيّة كتاب سماويٍّ يدعى الإنجيل، نزل من قبل الله تعالى على السيد المسيح، والمسيح بدوره بلّغه إلى الناس، والمسيحيّون اليوم يوجد لديهم أصل الكتاب المقدّس كما توجد لديهم تفاسيرُ متعدّدة له، وإنّما القضية التي يطرحُها أصحاب هذه المدارس هي أنّ النّص الأصليَّ للكتاب المقدّس ليس بأيدينا. وما هو معروف بيننا باسم الإنجيل هو في الواقع عبارة عن تفسير للوقائع المتعلّقة بالوحي، والتي حدثت في حياة المسيح.

من هنا، يتبيَّن أنّ قياس القرآن بالإنجيل، والسعيَ لتعميم طرائق

المتكلّمين المسيحيين في حلّ التعارض المدّعى بين الإسلام والعلم هو قياس مع الفارق، وهو خطأ عظيم وخطر كبير. فلو أريدَ أن تكون هناك مقارنة بين الإسلام والمسيحية في خصوص إشكالية التعارض بين العلم والدين، فلا بدّ من أن تكون بالصيغة الآتية:

أن تُدْرَس مسألة تعارض الإنجيل مع العلم من جهة، والتعارض بين العلم وبعض التفاسير التي دوَّنها مَنْ يُحتَمل في حقّهم الخطأ من جهة أخرى. ثم يصار إلى المقارنة بين الحصيلتين.

ولا ريب في أنّ ما يُكتب بيدٍ بشريّة غير معصومة يُحتَمل حدوثُ الخطأ فيه، ولكنّ السؤال المطروح هو: ما مدى صحّة انطباق التفسير الذي تتبنَّاه بعض التيارات المسيحية في حلّ إشكالية التعارض في الإسلام؟ أو قُلْ: ما هي علاقة هذا التفسير للوحي بوجهة نظر الإسلام؟ فهل القرآن كتاب بشريٌّ يَحتمِل الخطأ كما هي الكتب البشرية الأخرى؟

إنَّ الاعتقاد بأنّ القرآن يحتمل الخطأ لا يتّفق مع موقف الإسلام إزاء القرآن، كما يُخالف أُصول هذا الدين ومرتكزاته؛ إذ ليس القرآن تفسيراً للوحْي النازل على قلب الرسول محمد (ص)، بل هو الوحي الإلهي نفسه. والوحي في الإسلام هو الكلام الإلهي عينُه نزل به جبرائيل على الرسول محمد (ص) من دون زيادة أو نقصان، أو تفسير يضاف إلى نصّ القرآن.

ويشكّل العقل والنقل مصدرين أساسيّين في الإسلام؛ بحيث إنّ النَّيل من أحدهما يعدّ مصادرة لأهم مصادر التعرّف على الإسلام. في حين أنّ هذين الاثنين ـ العقل والنقل ـ قد فقدا مكانتهما في لاهوت التحرير.

4 ـ حصرُ الدين في البُعْدِ الفرديّ وإلغاء بُعْدِه الاجتماعيّ:

يترتّب على الكثير من التصوّرات التي أوردناها، في ما يرتبط بإشكالية التعارض بين العلم والدين، أنّ الإيمان أمر فرديّ وقلبيّ، ومن ثمّ فلا علاقة له بالمجتمع والقضايا الاجتماعية. ولا شكّ في أنّ مِثلَ هذه النظرة إلى الدين تتضمّن مصادرة الكثير من التعاليم القرآنية ونسْفَها؛ وهذا ما لا يرتضيه الإسلام أبداً.

ويشارك بعض المفكّرين الغربيّين المسلمين في رفضهم لهذه النظرة للدين، من أمثال «إيان باربور» الذي أبدى تحفُّظه عن هذا الموقف من الدين وانتقاده له.[1]

وإن نظرة عابرة إلى حجم الآيات القرآنية والروايات الواردة عن الأئمّة المعصومين (ع) والتي تُعنى بالأبعاد الاجتماعية في حياة البشرية، ومقارنة هذا الحكم الكبير بالآيات والروايات الواردة في خصوص المجال الفرديّ للحياة، تُظْهِر بوضوح لا مزيد عليه بُطْلانَ هذه النظرة وتهافُتَها.

5 ـ الحيلولة دون قيام تعامل بنّاء بين العلم والدين:

ما طرحَه المفكّرون الغربيّون من حلول ومقترَحات في خصوص إشكالية التعارض، سواء منها تلك التي فكّكت بين دائرتي العلم والدين، أم التي تدعو إلى إهمال المَضامين الحقيقية للكتب المقدّسة وعدم التعاطي معها على نحو الجدّ، باعتبارها غيرَ مُرادة جدّاً من قِبَل مرسلها، وجميعها تُسهِم في قطع سُبل التواصل والتعامل بين العلم والدين،

---

(1) Ian Barbour, OP. Cit. p. 15.

وتوسيع الهوة بينهما؛ إذ من الواضح أن الحديث عن التواصل بين العِلم والدين إنما يتّجه إذا سلّمنا سلفاً بهذه الحقيقة، وهي أنّ الدين كما العلم يرتكز على أسس معرفية رصينة، ورؤية للكون والإنسان ذات قيمة معرفية. ولكي نبحث عن آلية تكفل لنا إقامة تواصل بين العلم والدين، لا بدّ من أن نكون قد انتهينا في مرحلة سابقة من البحث، إلى أنّ كلّا من العلم والدين بإمكانه أن يزوِّدنا برؤية معرِفيّة ـ أي رؤية مولّدة للمعرفة ـ عن الله والإنسان. ولا بدّ لهذه الرؤية من أن تكون واقعيّة بمعنى أنها تحكي الواقع وتكشف عنه. أمّا إذا لم نتعامل مع المضامين الحقيقية للنصوص القرآنية والتراث الإسلامي على نحو الجدّ، وغضضنا الطرف عنها، أو قلنا بمقولة «بريث ويت» من أنّ القضايا الدينية لا تقبل الحكم عليها بالصدق أو الكذب ولا توجد ضرورة لأن ندين بها، فبالتالي لا يبقى هناك مجال للحديث عن أوجه التواصل بين العلم والدين.

وقد التزم أغلب المتكلّمين الذين استعرضنا نظريّاتِهم بهذا اللازم، وهو نَفْيُ إمكانيّة التواصل بين العلم والدين وصرّحوا بذلك. فعلى سبيل المثال يرى مفكرو الأرثوذوكسية الجديدة وبعض منظري الوجودية المتدينة أنّ العلم والدين أحدهما مُنفكّ عن الآخر انفكاكاً تامّاً، كما أنّ مجال عملِ كلّ واحد منهما مستقلّ عن الآخر ومتميّز عنه بالكامل؛ مستدلّين بذلك على عدم إمكانية إيجاد أيِّ لون من ألوان التعامل بين العلم والدين.

وما يؤكّده هؤلاء حول عدم وجود علاقة بين الدين والعلم بدعوى اختلافهما في المنهج، لا يمكن القبول به. صحيح أنّ العلم والدين لا يشتركان معاً من حيث المنهج والموضوع والغاية والمجالات التي

يرتادها كلّ واحد منهما، لكنّ الصحيح أيضاً أنّ هذين العاملين ليسا خالِيَيْن من نقاط الالتقاء والتقارب.

فإلى جانب المجالات التي يستقل فيها كلّ واحد منهما عن الآخَر، هناك مجالات أخرى تبرز فيها موارد التقاءٍ وتقارُبٍ عديدة بين هذين الاثنين.

لا شكّ في أنّ منهج البحث الذي يختاره العلم يختلف عن منهج البحث في المجال الديني، كما أنّ الغاية التي ينشدها الدين لا تتّفق مع ما يرمي إليه العلم من أهدافٍ أهمّها: بيان القواعد والمرتكزات التجريبية التي تحكُم الطبيعة والمادة؛ إذ من الواضح أنّ الهدف الذي يتوخّاه الدين هو هداية الإنسان في المجالين: الفردي والاجتماعي، إلّا أنه في الوقت نفسه لا بدّ من التأكيد على وجود العديد من المسائل المشتركة بين الاثنين في جملة من الموارد، ففي العلوم التجريبية، مثلاً، يتركز البحث العلميّ على الطبيعة المادية، أمّا في العلوم الإنسانية فإنّ البحث العلميَّ موضوعه الإنسان.

أما الإسلام، فهو وإن كان يختلف بطبيعته عن العلم، إلا أنه يحتفظ لنفسه برؤية خاصة إزاء الكون والإنسان. من هنا، نخلص إلى القول بوجود محاور مشتركة للحوار بين الدين والعلم ـ خصوصاً فيما يرتبط بالعلوم الإنسانية ـ بإمكانها أن تمهّد الأرضية المناسبة للتواصل بين الاثنين وبالتالي يمكن القول: إنّ الاختلاف في المنهج وطبيعة البحث لا يحول دون إمكانية تحقّق تواصل بنّاء بين العلم والدين، كما لا يؤثّر هذا الاختلاف سلباً على المحاور المشتركة بين الطرفين.

بقي أن نشير إلى أنّ ما نقصده هنا من مفردة الدين هو الإسلام

بمعناه الخاصّ؛ أي دين النبيّ محمد (ص) وليس المقصودُ الأديان الإلهيّة الأخرى. كما لا نقصد به ما يُصطَلَح عليه في عصرنا الحاضر ديناً، في مذاهب كالبُوذيّة، والشنتو، والزرادشتية، والطاويَّة.

وبالطبع فإنّ القول بانفصال العلم عن الدين وتعذّر إمكانية التعامل بينهما، نتيجة إفراز طبيعيّ للمناهج التي تبنّاها الغربيون في معالجتهم لإشكالية التعارض بين العلم والدين، يشكّل بنفسه مؤشراً قوياً على أنّ تلك الحلول والمقترحات التي ذكرناها آنفاً لا يمكن تطبيقُها أو إسقاطها على الإسلام؛ حيث يؤكّد الإسلام وجود تواصل وترابط وثيقين بين العلم والدين. وبالتالي، فهو يرفض جميع الحلول التي تسعى إلى الإجابة عن إشكالية التعارض بينهما من خلال إلغاء أوجه الترابط بينهما ومصادرتها. أضف إلى ذلك، أنّ تفكيك أواصر الارتباط بين العلم والدين سيعود بالضرر على الجانبين، في حين أنّ التواصل بينهما سيخدمهما معاً.

فالنظرية العلمية، إذا سُلّم بصحتها، يمكنها أن تكون منبّهاً يستفاد منه في تصحيح بعض النظرات أو الرؤى الدينية. والعكس أيضاً صحيح، فقد يطرح الدين رؤىً أو تعاليم يمكنها أن تفتح أمام البحث العلميِّ آفاقاً فكرية جديدة، وتُسهِم في بَلْوَرَة نظريات علميّة جديدة، خصوصاً في المجال الإنساني، وبالتالي تُظْهِر عظمة المعطيات العلمية التي تختزنها تعاليم الوحي؛ إذ لا شك في أن الآيات والروايات تتضمن الكثير من الأمور والإشارات العلمية التي اكتشفها العلم الحديث مؤخراً وبعد أن مرّ على صدورها مئات السنين من الزمن.

في ضوء هذه التجربة التي شهدها تاريخ العلم، من المناسب الدعوة

إلى تبنّي مشروع علميّ يهدف إلى بحث النظريات المودَعة في القرآن الكريم والروايات الموثّقة في مجال العلوم التجريبية والإنسانية، والتي لم يتوصّل إليها العلماء بعد استكشافها. إنّ مثل هذا المشروع البحثيّ لربّما يُرشد العلم إلى نتائجَ وإنجازات جديدة.

الحلُّ المقترَح لرفعِ دعوى التعارض بين العلم والدين:

اتّضح ممّا سبق أنّ الحلول التي أدلى بها المتكلّمون الغربيّون لحلّ إشكالية التعارض بين المسيحية والعلم لا تجري بالنسبة إلى الإسلام؛ وذلك لما يترتّب عليها من لوازم باطلة لا يمكن الالتزام بها.

أضف إلى ذلك أنّ الحلول المقترحة، إنّما جاءت لمعالجة عقائدَ تضمّنها كلّ من الإنجيل والتوراة الحاليَّين، وهذا يعود إلى وجود فارق جوهريٍّ بين الإسلام والمسيحية، وكذا بين القرآن الكريم وبين كلّ من الإنجيل والتوراة. كما أنّ وجود فوارق أخرى بين الإسلام والمسيحية تجعل المقارنة بين هاتين الديانتين، في ما يخصّ التعارض مع العلم، وكذلك الحلول المطروحة لدفع التعارض، أمراً صعباً.

من هنا، كان لا بدّ من التذكير باختصار بنقاط عدّة قبل أن نتحدّث عن الحلّ الذي نتبنّاه في حلّ إشكالية التعارض هذه. وإليك النقاط كالآتي:

1 ـ إنَّ الأفكار والرؤى التي تؤكد التعارض بين العلم والدين، والتي حفل بها الغرب عبر تاريخه، انتقلت إلى المجتمعات الإسلامية؛ بحيث وُجِد من يعتقد بأن الإسلام كالمسيحية، هو الآخر يُعاني من تعارُض جادٍّ بينه وبين العلم، في حين أن التعارض الموجود بين تعاليم العهدَين من جهة، وبين معطيات العلوم التجريبية من جهة أخرى ـ والذي قد يصل

إلى درجة التكاذب والتنافي ـ لا نجد له أثراً في الإسلام. وإذا كنّا نتحدّث عن الأساليب الممكنة لرفع التعارض بين العلم والإسلام، فهذا لا يعني أنّ هناك موارد تعارض وتصادم بين الطرفين يُسلَّم لها، ونحن نريد أن نجرّب حظَّنا في معالجة هذه الموارد. والمقصود هو الإجابة عن هذا السؤال المقدّر: إذا واجهتنا بعض الموارد التي قد تُوهِم وجود تعارُض بين تعاليم الإسلام وبين معطيات العلوم التجريبية، ماذا نعمل حينئذٍ؟ وكيف علينا أن نتعامل مع هذه المشكلة؟ إذاً، الحديث عن التعارض بين العلم والدين بالنسبة إلى المسيحية هو في الواقع حديث عن تعارُضٍ موجود ومستقرٍّ وقائم بالفعل.

أمّا عندما نتطرَّق إلى هذا البحث في خصوص الإسلام، فإنّنا نتحدّث عن تعارض محتمل وظاهر وغير مستقرّ.

2 ـ بعض الموارد التي تُطرح على بساط البحث، بوصفها أوجهاً من وجوه التعارض بين الإنجيل والعلم لا يمكنها بحال أن تصدق على القرآن، بل لا يمكن التسليم بها بالنسبة إلى الإنجيل نفسه أيضاً.

فمثلاً الموضوعات التي طُرِحَت في الغرب بَحَثَت بإسهاب، دور الله والملائكة والعوامل الغيبيَّة في إدارة هذا العالم. ففي كلّ يوم يَطرَح فيه العلم الحديث نظريّة جديدةً لتفسير ظاهرة من ظواهر الكون والحياة، يُعَدّ ذلك تراجعاً لدور الله والدين على الأرض، في حين أنّ هذا التصوُّر يعود بالأساس إلى افتقاد الغرب لصياغة نظرية ميتافيزيقية متكاملة كالتي يتوافر عليها الإسلام. من هنا، نَجِدُ أنّ أغلب المتكلّمين الغربيين ليس لديهم بيان فلسفيٌّ متماسك لتفسير فاعليّة الله ودَورِه في العالم، في حين أنّ الفلاسفة المسلمين استطاعوا تجاوز هذه المشكلة بنجاح.

3 ـ تتمركز جُلُّ الدراسات الغربية التي تُعنى ببحث إشكالية التعارض بين العلم والدين حول تعارض العلوم التجريبيَّة مع الدين. في حين أنّ وجهة نظر الإسلام لا تتقاطع أساساً مع النظريات والاكتشافات التي ثبتت صحتها. وقَدْ قام «وايْت» بتأليف كتاب ضمّنه دراسة مفصّلة لتاريخ العلم والدين في المسيحية. وبالرغم من أنّ الكتاب صدر منذ زمن بعيد إلّا أنّه لا يزال، حتى الآن، يُصنّف ضمن المصادر التراثية المهمّة.[1]

في كتابه هذا، قام «وايْت» باستقصاء موارد التعارُض بين المسيحيّة والعلم. ويلاحَظ أنّ 99 بالمئة من الموادِّ المذكورة ترتبط بالعلوم التجريبية. وإذا راجعنا سائر المصادر الغربية الأخرى، في ما يرتبط بالعلم والدين، فسنحصل على مؤيّدات وشواهد كثيرة تقرر هذه النقطة بالذات.

4 ـ ثمَّة مقارَنَةٌ بين الإسلام والأديان الأخرى تؤكّد لنا نقطة مهمة، وهي أنّ الإسلام يتمتّع بقُدُرات أكبرَ لإنتاج رؤىً مهمّة ذات جدارة عالية في مجال العلوم الإنسانية قياساً بالأديان والمذاهب الأخرى، بالرغم من أنّه قد تبدو هناك بعض التعارضات بين معطيات العلوم الإنسانية، وبين التعاليم الإسلامية. لكنّا نؤكّد هنا مرة أخرى أنّه في خصوص العلوم الإنسانية لا يوجد تعارُضٌ بين الإسلام والمعطيات التجريبية. فمثلاً عندما يكتشف علماء النفس من خلال المشاهَدة والتجربة وجودَ مقاطع زمنيّة خاصّة في عمر الطفل ينمو فيها نموّاً حسيّاً وحركيّاً، فإنّ الإسلام لا

(1) White Andrew Dickson, **A History of the warfare of the warfare of Science with Theology**, London, 1939.

يعارض مثل هذه الاكتشافات والدراسات. وإذا كانت هناك موارد تعارض فهي تختصُّ بالنظريات التي تستند إلى استنتاجات عقلية وأسس فلسفية أكثر من استنادها إلى المشاهدة والتجربة.

ملخص القول: إنّ ما يطرحه المتكلّمون الغربيّون من تعارُضٍ بين العلم والدين يرتبط بالعلوم الإنسانية ويختص بالنظريات التي تبتني على أسسٍ نظرية وفلسفية مادِّية وإلْحاديَّة، بعيداً عن المنطق التجريبيّ الذي يعتمد آليّات التجربة والمشاهدة.

5 ـ من الملاحظ أن إشكالية التعارض بين الدين والعلوم الإنسانية تختلف عن إشكالية التعارض بين الدين والعلوم التجريبية.

ويعود هذا الاختلاف في جوهره إلى أنّ العلوم الإنسانية في معطَياتها ونتائجها لا تَرقى إلى مستوى معطيات العلوم التجريبية من حيث دقّتُها ومدى وَثاقَتِها؛ إذ إنّ احتمال حدوث الخطأ في العلوم الإنسانية ومعطَياتها أكثر منه في العلوم التجريبية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ وُجهاتِ النظر الإسلامية في هذا المجال لم تُنقّح بعد، كما أنّها قابلة للتطوير والتعميق؛ وذلك لأنّها لم تُولَ القدر الكافي من البحث والدرس قياساً بسائر البحوث والدراسات الإسلامية الأخرى.

6 ـ علينا ألّا نتخوّف من التعارضات الظاهرية التي تبدو للوهلة الأولى، بل بالعكس ينبغي أن نرحّب بها ونشجّع على إبرازها، باعتبار أنّ الاهتمام بها يُعيننا على بلورة رؤية دينية صائبة وفَهْم علميٍّ صحيح؛ إذ إنَّ هذه التعارضات الظاهرية هي التي تفيدنا في التوصّل إلى فهم دقيق لنظرية من النظريات.

إذاً، يجب أن نتعامل مع هذه التعارضات، بوصفِها فرصةً استثنائيّة

لا بدّ من اقتناصها والاستفادة منها بأفضل صورة. وإذا كانت هناك ثمّة أخطاء نحتمِل وقوعَها في فهمنا لبعض القضايا العلمية لَزِمَنا أن نُعيد النظر في فهمنا بمنهجيّة مناسبة وسليمة.

وإذا كنّا نعتقد بأنّ للإسلام كلمته وموقفه في مجال العلوم الإنسانية والقضايا الاجتماعية، فإنّ الإدراك السليم لهذه النظريات وترشيدَها وتعميقها وتنميتها، لا يمكن إلّا من خلال التعامل الجادِّ بين العلم والدين. وفي إطار هذا التعامل لا بدّ لكلٍّ من الطرفين ـ العلم والدين ـ من أن يكون على استعداد للتطوير والتصحيح؛ إذ من الواضح أنّ القابلية للتطوير والتصحيح هي من أوّليات التعامل ومستلزماته. على أنّ موقف الإسلام في خصوص أصول الدين الإسلامي وضرورياته واضح وثابت إلى حدّ كبير. أمّا في مجال العلوم الإنسانية الأخرى، فإنّ إمكانية التطوير وإعادة النظر متاحة ومتوافرة بلا إشكال.

7 ـ خلافاً لما يبدو للوهلة الأولى، فإنّ الإلمام بموارد التعارض بين الإسلام والعلوم الإنسانية ليس بالأمر الهيّن؛ إذ من الواضح أنّ التعارض بين العلم والدين إنّما يتم في الموارد التي يُصدِر كلٌّ من العلم والدين حكماً يُضادّ به الآخَرَ في موضوع واحد ومن جهة واحدة، لا في المورد الذي يحكُم فيه أحدهما ويسكت الآخر، أو الذي يكون فيه أحدهما حاكماً على الآخر ومبيّناً لموضوعه. ولا في الموارد التي تتعدّد فيها الأحكام تبعاً لتعدّد جهة الحكم في الإسلام والعلم. ففي بعض الموارد التي يتراءى فيها أنّ هناك تعارضاً بين الإسلام والعلم، نجد بعد التحقيق أنه ليس هناك تعارض جادٌّ أو حقيقيٌّ بين الاثنين.

بعبارة أخرى: بعض موارد التعارض الظاهريّ بين الإسلام والعلوم

الإنسانية إنّما ينشأ من التأكيد على عوامل أخرى قد أغفلَها العلم.

مثلاً: في ما يرتبط بفنون التدريس نجد أنّ بعض الخبراء التربويين يؤكّد أنّ جمع البنين والبنات في فصول دراسيّة مختلَطة وإيجاد فرق ومجاميعَ مختلطة من الجنسين، يُسهم في تنمية اللّغة الأجنبية لدى الطلاب وتعلّمهم لها بسرعة. وعليه، ينصحون بأن تكون الفصول الدراسية مختلطة؛ لأنّ الاختلاط بين الجنسين يوفّر فرصة أفضل للالتقاء والتحاور بما يخلقه من أجواء عاطفية مثيرة. وبالتالي فإنّ ذلك سيعود بالإيجاب على اللغة الأجنبية تعلماً وممارسة. في المقابل نجد أن الإسلام يُوصي بعكس ما يوصي به الخبراء التربويُّون، ويشدّد على الفصل بين الجنسين في الدراسة، ولكنَّ هذا لا يعني أنّ الإسلام قد أغفل ما تنطوي عليه الطريقة المذكورة من فوائد على مستوى تعلّم اللغة، لكنه ـ أي الإسلام ـ شخّص أن ما يحصل من مجموع الفوائد والمضار المترتبة على هذه الطريقة لا يصبّ في مصلحة الأفراد. بل على العكس تماماً يضر بسعادتهم الدنيوية والأخروية. فالإسلام في موقفه هذا يكون قد أخذ بنظر الاعتبار عوامل أُخرى أغفلتها العلوم التربوية المعاصرة.

ونحن إذا أخذنا بالمسالك التي اقترحَها المتكلّمون المسيحيّون في حلّ إشكالية التعارض بين العلم والدين، فإنّه لا توجد هناك ثمّة إلزامات تضطرّنا إلى الانتهاء عن ارتكاب عمل محرّم بإمكانه أن يعود بربحٍ مادِّيٍّ خاصّ، وينسجم مع بعض النظريات العلمية.

إذاً، عندما نؤمن بالمذهب الواقعي، وأنّ القضايا الدينية قضايا ليست خالية من المعنى، بل لها معانيها ومؤدّاها، فالسؤال المطروح هنا

هو: كيف نعالج إشكالية التعارض بين العلم والدين في موارد التعارض؟ ويمكن حصرُ موارد التعارض الظاهريّ بين العلم والدين في الموارد الآتية:

أ ـ تعارُض الأصل العلميّ الثابت مع النظرة الدينية القطعيَّة.

ب ـ تعارُض النظرية العلمية الظنيّة مع النظرية الدينية الظنيّة.

ج ـ تعارُض النظرية العلمية القطعيَّة مع النظرية الدينية الظنيّة.

د ـ تعارض النظرية العلمية الظنيّة مع النظرية الدينية القطعية.

يتبيَّن من خلال الموارد التي استقرأناها أنّ التعارض الأكيد والحقيقي بين العلم والدين هو التعارض من النوع الأول. وأمّا الموارد الأخرى، فإنّ التعارض لا يعدو أن يكون محتملاً ومشكوكاً فيه. وبدهيٌّ أنّ التعارض المحتمل لا يُسمّى تعارضاً، إلّا مسامحة وتنزّلاً. وفي مثل هذه الموارد، قد لا يكون تعارضاً موجوداً حقيقةً. كلّ ما في الأمر أنّنا لقلّة باعنا العلميِّ وعدم إحاطتنا بالحكم الواقعي الدينيّ والعلميّ يُخيَّل إلينا أنّ هناك تعارضاً بين العلم والدين. وعلى العموم في خصوص التعارض من النوع الأول نقول: إنّ الاعتقاد بأنّ الدين والعلم يُخبِران عن الواقع ويكشفان عنه، لازمه عدم إمكان تحقّق هذا اللون من التعارض. ونسوق هنا دليلَين لإثبات هذا الموضوع:

الدليل الأول: ويتركّب من المقدّمات الآتية:

أ ـ إنّ المراد من النظرية العلمية القطعية هو تلك النظرية التي لا يُشكُّ في مطابقة مفادِها للواقع، وتحكي لنا الواقعَ بشكل صحيح. والدين، هو الآخر، يتضمّن قضايا إخبارية تكشف لنا عن الواقع

في ما يرتبط بالعالم والإنسان، إذاً العلم والدين في موارد عدّة يتوفَّران على قضايا معرِفية تشترك في موضوع واحد.

ب ـ صِدقيّة القضايا الأخبارية وكونها قضايا حقيقية، تعني أنّها مطابقة للواقع.

ج ـ إنّ لكلّ قضية واقعاً مطابقاً واحداً لا يتعدّد.

د ـ للقول بإمكانية تَعارُض النظرية العلمية القطْعِيّة مع النظرية الدينيّة القطعية، يلزَم التسليمُ بأن تكون القضية الواحدة صادقة وكاذبة في الوقت نفسه وفي الظروف نفسها.

تتمخّض هذه المقدّمات عن نتيجة مهمّة مَفادها أنَّ قضيَّتين قطعيتين دينية وعلميّة يستحيل أن تتعارضا في ما بينهما.

الدليل الثاني: يمتاز الإسلام، بالقياس إلى الأديان الأخرى، بحرصِه على الإستفادة من العلم والعقلانية. وهذه نقطة أقرَّ بها الكثير من العلماء الغربيِّين فضلاً عن العلماء المسلمين.

فعلى سبيل المثال يكتب «إيان بارْبُور»، في كتاب له عن العلم والدين قائلاً: «الملاحظ أنّ العلم شهِد تقدّماً كبيراً عند العرب إبّان القرون الوسطى، في الوقت الذي تكبّد العِلم خسائرَ فادحةً في ظلّ تعاليم المسيحية التي ما فتئت تمنع عن تقدّم العلم من خلال تأكيدها على الآخِرة». [1]

إنّ دِيناً كالإسلام بما يؤكّد عليه من دَورٍ للعقل والعلم في تقدّم

---

(1) Ian Barbour, Op. cit, p.17.

الحياة البشرية وازدهارها، من المستحيل أن تتصادم رُؤاه ومعطَياتُه مع معطَيات العلم والعقل البشريَّيْن.

وعليه إذا أَمَرَنا القرآن باتّباع مصدر خبريٍّ معيَّن أو نهانا عن اتّباع مصدر خبريّ آخر، فإنّ هذا الأمر أو ذاك النهي يشكّل مرجعيّة عُليا تثبت الاعتبار والقيمة للمصدر الذي تعلّق به الأمر، وتسلب الاعتبار من المصدر المنهيِّ عنه. فالقرآن يأمرنا بالتبيُّن والفحص في ما إذا جاءنا فاسِقٌ بنبأ لاستعلام صحّة الخبر الواصل أو كذبِهِ. ومن جهة أخرى، يأمرنا القرآن الكريم بالانقياد التامّ لتعاليم الرسول الأكرم محمد (ص) والتأسّي به في كافّة مناحي الحياة.

وينتُج عن ذلك أن يكون بالإمكان الاعتماد على أعمال الرسول (ص) وأقواله والوثوق بها.

ومن ضمن الأمور التي دعا القرآن الكريم والروايات إلى اتّباعها، وجَعلِها من مصادر المعرفة هي العقل والعلم والتجربة البشرية. وبالرغم من أنّ مفردة «العلم» التي وردت في القرآن الكريم لا ترادف العلم التجريبي، إلّا أنّ المعطيات القطعية للعلوم هي من مصاديق العلم. ولا ريب في أنّ تأكيد الإسلام على أهمِّيَّة هذه العلوم وقيمتها بصورة عامّة يشكّل دليلاً على أنّ ما يفيده كلّ من العقل والعلم من معطيات قطعية هي معطيات معتبرة ومقبولة، كما يدلّ في الوقت نفسه على استحالة تعارضها مع التعاليم الإسلامية.

من هنا، يمكن القول: إنّه متى بدا لنا ثمّة تعارض بين الدليلَين الدينيّ والعلميّ القطعيَّين فإنّ هذا التعارض ابتدائيّ، وسيرتفع موضوع التعارض بالدرس والتأمّل. ولربّما يكون التعارض قد نشأ من خلال

افتراض أحد طرَفَي التعارض أمراً قطعيّاً ويقينيّاً على نحو الخطأ والاشتباه.

كلّ ما بيّنّاه حتى الآن هو لإثبات نقطة مهمة، وهي: عدم وجود تعارُض بين الدين الحقيقي والحقائق العلمية الواقعية. لكن بقي أن نقول: إنّ فهمنا للدِّين في غير الضروريات الدينية ليس بالضرورة أن يأتي منطبقاً مع واقع الدين، فربّما جانَبَ الحقيقة في بعض الموارد. وعليه، فإنّ التوصّل إلى نظريات علمية قطعية ومطابِقة للواقع خصوصاً في ما يرتبط بالعلوم الإنسانية نادراً ما يتحقق.

والملاحَظ أنّ الجدوَل البيانيَّ لتطوّر النظريات العلمية والدينية على مرّ التاريخ شهد تحوّلات ومنعطفات كبيرة. فهناك الكثير من النظريات ظهرَت لكنْ سرعان ما آلَ أمرُها إلى الأُفول لتحلّ محلّها نظريات أخرى. ولا ريب في أن ظهور نظريات جديدة تساعد على تقدّم العلم كما أنّها قد تُسهم في تضعيف النظريات السابقة. وهذا كلّه إنّما ينشأ من الصعوبة الكبيرة التي يواجِهها العلماء في التوصّل إلى نظريّات مطابقة للواقع. وقد تؤدّي هذه الصعوبة إلى بُروز نظريّات علمية ودينية ظنّيّة لربّما تُسهِم في إيجاد التعارضات.

في خصوص التعارض الثالث والرابع، يمكننا الاستفادة من أسلوب مماثل لما اتّبعناه لرفع هذا التعارض. بمعنى أنّنا أولاً نأخذ بنظر الاعتبار هذه النقطة؛ وهي أنّ كلاً من الدين والعلم يعملان على تقريب الواقع للأفهام. وعليه إذا بدا هناك شيء من التعارض بينهما فبالإمكان أن نعالج الموقف كما لو كان هناك نظريتان علميتان متعارضتان، أو مفهومان دينيان متعارضان. ففي مقام تحليل النظريّات العلمية، إذا تعارَضَت

نظرّيتان، وكانت إحدى النظريتين قطعية أو قريبة من القطع وتلقى قبولاً لدى المجامع العلمية، هنا نأخذ بهذه النظرية ونحاول أن نعيد النظر في خصوص النظرية الأخرى المشكوك بها. ويعدّ هذا اللون من التعامل تعاملاً عقلانيّاً يبتني على أساس عقلاني مؤدّاه تقدّم القطع على الظنّ. فالدليل القطعيّ يوجد درجة أكبر من الوثاقة والاعتماد عليه ـ لدى العقلاء ـ من الدليل الظنّيّ.

وتجدرُ الإشارة هنا إلى أنّ هذا الأسلوب نفسه يجري في بحث التعارض بين الأدلّة الشرعية أيضاً، فلو تعارضَ حديثان أحدهما ظنيُّ الدلالة قطعيّ الدلالة، قُدِّم الدليل القطعيُّ. تأسيساً على ذلك، يمكننا تعميم أسلوب معالجة التعارض ليشملَ الفرض التاليَ، وهو: إذا تعارضت نظرية علمية قطعية مع نظرية دينية ظنّية أو بالعكس: نظرية دينية قطعية مع نظرية علمية ظنّيّة، هنا بالنسبة إلى الشِّقِّ الأوّل من الفرض نقدّم العلم، وأمّا النظرية الدينية فنُخضِعها للدرس والتقويم من جديد ونُعيد النظر في تفسيرها، ولربما احتاج الأمر إلى تأويلها. وأمّا في خصوص الشقِّ الثاني من الفرض فنأخذ بالنظرية الدينية ونعيد النظر في النظرية العلمية.

وهنا يُطرح هذا السؤالُ مرّة أخرى وهو: ألا يؤدّي تقديمُ النظرية الدينية القطعية على النظرية العلمية الظنية إلى تسخيف العلم وتضعيف السياقات العلمية في مقابل الدين.

ولا شكّ في أنّ الإجابة عن هذا السؤال هي النفي؛ وذلك للاعتبارات الآتية:

أولاً: إنّ الأسلوب المتّبع هنا هو أسلوب منطقيٌّ وعقلائيّ، بحيث

يمكن القول: إنَّ هذا الأسلوب يمكن الاستفادة منه في المجال العلميّ كمنهج علميّ بعيداً عن إشكالية العلاقة بين العلم والدين. فلو فرضْنا وجودَ تعارُض بين نظرية دينية قطعية مع نظرية دينية مشكوكٍ فيها وقدّمنا القطعية، فهل سيؤدّي ذلك إلى تضعيف الدين؟ ولو تعارضت نظريتان علميّتان إحداهما قطعية والأخرى ظنيّة، فأخذنا بالقطعية، فهل عملنا هذا خلاف الصواب وخلاف السياق العلميّ، وهل سيؤدّي إلى تسخيف العلم وتحقيره؟... ولو كنا قد عملنا العكس في كلا الموردين وقدّمنا النظرية الظنية، فهل كما قد حفظنا للدين والعلم حرمتهما واعتبارهما، وهل كان عملُنا عقلائيّاً؟ وهنا لا يسعنا أن نجيب عن هذه الأسئلة الثلاثة إلّا بالنفي.

من هنا أمكن القول: إنّ ترجيح النظرية الدينية القطعية على النظرية العلميّة المشكوك في صحّتها منهجٌ صحيح وصائب تماماً، كما أنّ الأخذ بالنظرية العلمية القطعية وتَرْكَ النظرية الدينية الظنية أمر صحيح ومنطقيٌّ.

ثانياً: ليست جميع الصياغات النظرية المطروحة في مجال الدين ولا حتى أغلبُها صياغاتٍ نهائيّة وقطعية خاصّة في العلوم الإنسانية حتى نبتَّ بأنّ تعارضها مع العلم سيؤدّي إلى مصادرة العلم وإلغائه. فمِثلُ هذه الصياغات ليست كثيرة؛ وذلك لأنّ التوصل إلى نتائج نهائية وقناعات حاسمة في هذه المجالات أمر مشكِل للغاية. وحتى في المجالات التجريبية ليست جميع النظريات التي تطرح يُبَتّ فيها وتفرِض صحّتها إلى الأبد. أضف إلى ذلك أنّنا كثيراً ما نلاحظ في المجالات التجريبية والإنسانية وجود نظريات متعدّدة بل ومتعارضة في موضوع واحد. وعليه، قد يحدث أن تكون هناك نظرية دينية لا تتّفق مع نظرية علمية لكنها في الوقت نفسه تنسجم مع نظريات علمية أخرى مطروحة في ذلك الموضوع نفسه.

أمّا إذا كانت كِلا القضيَّتين الدينية والعلمية محتمَلَتَي الصدق بالدرجة نفسها، ولا يوجد أيّ مرجِّح لإحداهما على الأخرى فهنا نلتزم من الناحية النظرية بعدم تقدّم إحداهما على الأخرى. ولكنْ لو فرضْنا أنّ النظرية الدينية ناظرة إلى الجانب العمليّ والتطبيقي، فهنا إذا كانت لهذه النظرية مناشئُ ظنيّة معتبَرة لدى الإسلام نقدّم النظرية الدينية، أمّا في غير هذا المورد فيجب التوقّف.

محصّلة البحث:

نخلُص ممّا سبق إلى أنّ المسالك الغربيّة في معالجتِها لإشكالية التعارض بين العلم والدين يمكن تقسيمُها إلى أربعة اتّجاهات أساسية:

الاتجاه الأوّل: يسعى إلى معالجة موارد التعارض من خلال مَنحِ الدين سُلطة مُطلَقة على العلم.

وقد تبنّى هذا الاتجاهَ جماعةٌ من المسيحيِّين الأصوليين، إلى جانب العديد من البروتستانت المحافِظين.

الاتجاه الثاني: يعود مآلاً إلى الاتجاه الأوَّل فهو الاتجاه الذي اعتمده أمثال «دوهيم»؛ حيث قدّم نظرية أكّد فيها أنّ العلم ليس له إلّا أنْ يكون أداة وآلة لتفسير الظواهر الموجودة في العالم. أمّا الدين فهو الذي يكشِف عن حالة الواقع. وبذلك يكون قد اصطفّ إلى جانب الدين دفاعاً عنه.

الاتّجاه الثالث: ويتمثّل في مجموعة من الكتّاب المسيحيّين الأصوليّين، إلى جانب عدد من البروتستانت المحافِظين و«لوثِر» وأعضاء الكنيسة الإنجليكانية. يذهب هذا الاتجاه إلى أنّ حل التعارض إنّما يمكن إذا ما جُعلَ الدين تابعاً للعلم.

الاتجاه الرابع: يتمثَّل في نظريات عدّة تشترك في أنّ رفعَ المعارَضة بين العلم والدين يكمُن في التفكيك بين مجالَي الدين والعلم. ويتبنى هذا الاتجاه كلّ من لاهوت التحرير، والأرثوذوكسية الجديدة، والوجودية، ومدرسة التحليل اللغويّ.

أمّا الاتجاه الأول القائل بسلطة الدين على العلم فإنّه يسعى في الحقيقة إلى إلغاء اعتبار العلم ومصادرته قَبْلَ أن يكون محاولة لرفع التعارض، هذا الاتجاه لا يمكن أن يتبنّاه الإسلام؛ وذلك للأهمِّية التي يُولِيها الإسلام للعمل والتعقُّل. وهذا يكشف عن أنّ الإسلام يقطع الطريق أمام الذين يحاولون إلغاء قيمة العلم وأهميّته وقدرته على الكشف، ويعلِن بذلك عن تبنِّيه لفكرة أنَّ العلم لا بدّ من أن يكون كاشفاً عن الواقع. وأمّا باقي النظريات والمعالجات المطروحة فهي تعاني من الإشكالات والثغرَات الآتية:

أ ـ إنّ القبول بأيّ من تلك المعالجات الآنفة الذكر يستلزم رفع اليد عن المعاني الظاهرية والحقيقية لكلّ من المصادر والنصوص الدينية الأساسية أو لجزءٍ منها.

ب ـ النظريات والصياغات المطروحة جاءت لمعالجة دعوى التعارض بين العلم والدين، لكنّ الملاحظ أنّ الحلول المقترحة لا تختصُّ بمَوارد التعارض، بل هي تعمّم الإشكالية على جميع النصوص الدينية.

ج ـ تذهب أغلب المَسالِك المذكورة إلى أنّ النصوص المقدّسة ليست مَصونة عن الخطأ. فهي نصوص دوّنت بأيدٍ، وبالتالي فهي قد تصيب الواقع وقد تُخطئُه.

د ـ يلزم من بعض النظريات المطروحة كالنظرية الوجودية صيرورة الدين أمراً فردياً باطنيّاً خالياً من أيٍّ مضمون اجتماعيّ.

هـ ـ الأساليب المقترحة لحلّ إشكالية التعارض تؤدّي إلى حدوث بينونة كاملة بين العلم والدين.

ولا شكّ في أنّ جميع هذه النتائج واللوازم التي ذكرناها، لا تقبل الانطباق على القرآن، كما لا يمكن الالتزام بها إسلاميّاً. من هنا بات من الضروريّ أن نبحث عن طريقة حلٍّ أخرى لرفعِ التعارض بين العلم والدين.

أمّا طريقة الحلّ التي نقترحُها فتتمثّل في أن نقول: إنّ التعارض الجادّ والحقيقيَّ بين الدين والعلم هو في الواقع تعارض بين نظرية علمية ثبتت صحّتها ونظرية أو أصل دينيٍّ ثابت قطعاً. والحقيقة أن تعارضاً من هذا القبيل غير وارد في الإسلام. لكن لا بدّ من الإشارة إلى أنّ فهمَنا للدين في غير ضروريات الدين ومبادئه العامّة اليقينية لربما اختلف كثيراً أو قليلاً عن حقيقة الدين وجوهره، كما أنّ التوصل إلى نظريات علمية قطعية ومطابقة للواقع خصوصاً في العلوم الإنسانية أمر يندر تحقيقُه هو الآخر.[1]

(1) نشكر إدارة مجلّة «المنهاج» على إذنها لنا بنشر هذه الدراسة هنا في هذه المجموعة.

العلم والدين: تعارض مقولي[1]

سيث هولتزمان[2]

يبدو أن العلم والدين يعيشان حالة شد وتوتر، شعر بها كثيرون خلال العصر الحديث في الغرب. فالعلم قد أصلح ذاته في بدايات العصر بتأثير أولويَّات مادِّيَّة ثم تقدّم بسرعة، وأما الفكر الدِّيني فقد فَقَدَ أسسه، بطرق مختلفة، في الحضارة الغربيَّة الحديثة. ومع ذلك، برزت مؤخراً آراء عديدة تُنكر وجود تعارض منطقي حقيقي بينهما.

وهذه المقالة تدحض ذلك الإنكار وتؤكِّد، على العكس من ذلك، وجود تعارضات منطقيَّة أبرزها التَّعارض بين الالتزام بالمقولات الفلسفيَّة للفكر العلمي الحديث، والالتزام بالمقولات الفلسفيَّة للفكر الدِّيني.[3]

---

(1) **International Journal for Philosophy of Religion** .54: Pp.77 + 99, 2003 Used by Permission of the Publisher (Springer).

(2) أستاذ الفلسفة في Catawba College في الولايات المتَّحدة الأميركية. حول الكاتب: حائز على دكتوراة من جامعة North Carolina at Chopel Hill يعمل في تدريس الفلسفة في جامعة كاتاوبا منذ العام 1998م.

(3) في هذه الورقة، أقارب بعض الأفكار التي عبّر عنها E. M. Adams, في مقالة موجزة بعنوان: «هل يتناغم العلم حقّاً مع الدين؟ (**Is Science Really Compatible with Religion?**)» والتي نشرت في مجلة: The Ecozoic Reader!، (ربيع 2002): ص 27 ـ 32.

إن معتقداتنا العلميَّة والمفاهيم العلميَّة تفرض مقدّماً التزامات مقُولية في شكل مفاهيم ومعتقدات، كذلك تفترض مقدّماً مجموعة مختلفة وغير متناغمة من الالتزامات المقولية. وحتى لو بدت معتقداتنا ومفاهيمنا العلميَّة والدِّينية غير متعارضة ظاهرياً، فهي متعارضة على المستوى المقولي. وأولئك الذين يُنكرون أي تعارض لا يولون أهمِّية كافية للمستوى المقولي للعلم والدِّين، الأمر الذي يبدو معه التَّعارض وكأنه اختفى، ولكنَّه في الحقيقة باقٍ. والأسوأ إذا بقي ولم نلاحظه، فحينها لن نكون في وضع يمكّننا من تحديده بدقة وإيجاد حل له.[1]

ويوجد عدد متزايد من الشخصيات المعروفة التي تنكر أي تعارض منطقي بين العلم والدين؛ فعلى سبيل المثال، يرى **لانفدون جيلكي** الآتي:

«القول بأن النشوء «يستثني الله» هو كالقول بأن النشوء نظريَّة تقع ضمن العلم الطَّبيعي، وهو كالقول بأن هذه النَّظريَّة هي ليست بالضرورة إلحاديَّة، أو تمثل الإلحاد. ولأن العلم مقيّد بمستوى معيّن من التفسير، فإن النَّظريات العلميَّة والدِّينية تنوجد وتتعايش جنباً إلى جنب من دون استثناء إحداها للأخرى؛ أي أن الشخص يستطيع أن يتمسك بالتفسيرات العلميَّة للأصول وبالتفسير الدِّيني لخلق كافة الأشياء بواسطة الله».[2]

---

(1) موجة الرأي هذه، أتت بمعظمها من أصوات الغرب، وصنّفت نقاشها بلغة الأديان الغربيَّة. ونحن نشير إلى أن المسألة المطروحة هي الدِّين عامَّة، وليست الديانات الغربيَّة فقط.

(2) من شهادة جيلكي (Gilkey) القانونيَّة في «محاكمة الإبداع» عام 1981 في مدينة ليتل روك، أعيد طبعها بعنوان «نظريات في العلم والدين».

Theories in Science and Religion, in Religion and the Natural Sciences: The Range of Engagement, James E. Huchingson, Fort Worth: Harcourt Brace .Jovanovich, copyright, 1993, by Holt, Rinehart and Winston, Inc., Pp. 65

ويعتقد إيان باربور، أن العلم والدين هما «لغتان متكاملتان»، وطريقتان متكاملتان لتحليل الحقيقة ذاتها من منظورين مختلفين.[1] و هو تسلّم مؤخراً جائزة «تمبلتون» المهمَّة لإسهامه الرَّئيس هذا في تقدّم وتعزيز الدِّين.[2] من جهته يرى جون بولكنغ هورن، وهو آخر من نال جائزة «تمبلتون»، أن «**الحقيقة هي وحدة متعدِّدة الطبقات؛ أستطيع أن أفهم شخصاً (أو أراه) كتجمّع من الذرات، كنظام بيوكيميائي يتفاعل مع بيئته، كنوع من همو سابيانز، كشخص تخطّى حاجاته باحترامي وتعاطفي، وكأخ مات المسيح من أجله. هذه كلها صحيحة، وكلها تتحد بشكل غامض في ذلك الشخص**».

ويؤكِّد بولكنغ هورن أن «**في اللّه الخالق، تجد هذه المستويات المختلفة مأواها وضمانتها**».[3]

ويختتم عالِم اللاَّهوت جون هوت كتابه الأخير بهذا الموقف:

«**الوحدة الأساسيَّة للعلم والدين يُعبَّر عنها بوضوح في المقاربة التي أسمّيها التثبيت الدِّيني. ترى هذه المقاربة أن العلم والدِّين، رغم اختلافهما، لهما أصل مشترك يتمثل بالمنبع الغامض والبعيد لرغبة**

---

(1) انظر: **Barbour's Issues in Science and Religion**, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1996.

(2) من ناحية ثانية، وفي كتاباته الحديثة، ادّعى باربور: «أنّنا نحتاج إلى مقولات فلسفيَّة لكي تساعدنا على توحيد التوكيدات العلميَّة واللاَّهوتية بطريقة أكثر نظامية»، وهو موقف ينسجم أكثر مع موقفنا. أنظر كتابه: «الدين في عصر العلم».
Religion in an Age of Science (New York: Harper Collins Publishers, Inc., 1990.

(3) «عالم واحد: التفاعل بين العلم واللاَّهوت».
One World: The Interaction of Science and Theology, Princeton University Press, 1986, Pp. 97.

الإنسان البسيطة في المعرفة. فالعلم والدين يتدفّقان في النهاية من ذات الرَّغبة «الفطريَّة» في الحقيقة التي تقع في قلب وجودنا؛ ولذلك، وبسبب أصل العلم والدين المشترك في هذا الهم الجوهري من أجل الحقيقة، فإنَّنا لن نسمح لهما باتخاذ سبيلين منفصلين». [1]

مفيد لنا أن نحاول الآن التغلّب على الخصومة العمياء والمشوّشة التي غالباً ما وَسَمَت النقاش حول العلم والدِّين، إلا أنَّه يتوجب علينا أن لا نستبدل تلك الخصومة بحل كاذب.

بداية، من الواضح أن العلم الحديث يبدو متعارضاً ومختلفاً مع ديانات معيَّنة حول التَّاريخ والعالم الطَّبيعي. فقصة الخلق التي تستهل سفر التكوين تتعارض، إذا أُخِذت حرفياً، مع العلم في نقاط مختلفة إزاء أصل وتطوّر الكون. وعندما يتعارض الدِّين مع العلم في ادعاءات محتملة، تجريبيَّة وحقيقية، يميل النَّاس إلى جانب العلم، وهم إما يرفضون الادعاءات الدِّينية المتعارضة أو يعيدون تفسيرها. وفي الحقيقة، إن الأديان ذاتها اتجهت نحو إيجاد طرق تستطيع من خلالها التّكيّف مع الادعاءات الحقيقية والمقبولة للعلم. ويشكِّل العلم ادعاءاته الحقيقية بدقة متناهية، وبأكبر قدر ممكن من الموضوعية، على أساس المعطيات ذات الصلة، وهو إذ يؤكِّد أن هذه الادعاءات صحيحة بصورة مؤقَّتة فقط، فإنَّه منفتح على احتمال أن تكون كاذبة. [2]

وغالباً ما يضع النَّاس التَّعارض المحسوس بين العلم الحديث

---

(1) «العلم والدين: من التَّعارض إلى الحوار» **Science & Religion: From Conflict to Conversation** (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1995),Pp.203.

(2) آدمز، مصدر سابق، ص27.

والدين في مستوى الالتزامات الحقيقية التَّجريبيَّة، مثل التساؤل إن كانت الأرض هي مركز الكون أم لا، وإن كان عمر الكون مليارات السنين أم لا، وإن كان هناك تغيير نشوئي في حقل البيولوجيا. لكن، حتى إذا لم يوجد تعارض حقيقي عند ذلك المستوى، فإن هذا التَّعارض يبقى موجوداً؛ لأن التوتر المنطقي الأكثر خطورة بين العلم الحديث والدين لم يكن أبداً في ذلك المستوى.

ما هو المستوى الآخر الموجود؟ ذلك هو الموضوع الذي سنفحصه تالياً.

1 ـ التَّجريبيَّة والافتراضات المسبقة غير التَّجريبيَّة

يتَّسم عصرنا بأنه ذو نزعة تجريبيَّة قوية، ويميل النَّاس إلى الاعتقاد بأن المعتقدات التي تُعلمنا عن الواقع هي فقط المعتقدات التَّجريبيَّة التي تأتي، بدرجة أقل أو أكثر، من تجربتنا عن العالم. ومعتقدات مثل: **«الشمس تبعد حوالي 93 مليون ميل عن الأرض»**، **«الأرانب تأكل أزهار الحديقة»**، **«يوجد بط في البركة»**، **«معظم الوزات بيضاء»**، تشكّلت واكتسبت معنى من خلال تجارب معرفيَّة ذات صلة، وهي تكون إما صادقة وإما كاذبة على أساس التَّجربة. ويميل النَّاس أيضاً إلى الاعتقاد بأن المفاهيم التي تُكوَّن عن «الواقع» هي مفاهيم تجريبيَّة فقط تأتي بدرجة أكثر أو أقل، من تجربتنا عن العالم. إن مفاهيم مثل: «أحمر»، «حلو»، «أب»، «فوران»، تشكلت وأعطيت معنى من خلال تجارب معرفيَّة ذات صلة فقط، وعلى هذا الأساس تكون قابلة أو غير قابلة للتطبيق. إلاَّ أنَّنا نستخدم بعض المفاهيم عن أشياء غير منظورة لأغراض تتعلّق بصياغة النَّظريَّة، لكن حتى في هذه الحالات، فإن مفاهيم مثل: «إلكترون»

و«جاذبية الأرض»، هي ذات مكوّنات يمكن قياسها ونستطيع اختبارها، وهذه المفاهيم يجب أن تساعدنا على التفسير والفهم. وإذا لم نستطع ربط هذه المفاهيم في النهاية بما نستطيع أن نجرّبه، فإنَّنا لن نعتبرها كمفاهيم ذات دلالة أو معنى في ذلك السياق.

لكن، ليست كل المعتقدات والمفاهيم تجريبيَّة، ولا يمكن أن تكون كلها كذلك. توجد التزامات بشكل معتقدات ومفاهيم نأتي بها إلى التَّجربة ولا نشكلها من التَّجربة؛ وهذه المعتقدات والمفاهيم لا يمكنها أن تكون تجريبيَّة؛ لأنها افترضت مقدّماً بواسطة التزام تجريبي. وفي هذا الصدد ليس غريباً أن ينشأ تعارض منطقي بين الالتزامات غير التَّجريبيَّة أيضاً. وقبل قول المزيد عن هذه الفكرة، نحن بحاجة إلى النظر في مسألة الافتراض المسبق، فمن الصَّعب تأمين الاتفاق بأن التزاماً يمكن أن يفترض مقدّماً التزامات أخرى؛ ولذلك يوجد ارتباك ملحوظ في الأوساط الفكرية بخصوص طبيعة الافتراض مقدّماً (أو الافتراض المُسبق).

إذا وضعنا نصّاً معيّناً إلى جانب نقيضه، وقلنا: هذا صادق، فلا يمكن أن يكون الآخر كذلك. وقد تكلم **أرسطو** عن هذا الأمر بوصفه مبدأً أساسياً، وهو مبدأ عدم التناقض. مثلاً: «جوبيتر (المشتري) يدور في فلك الشمس»، و«جوبيتر لا يدور في فلك الشمس»، هناك نص واحد من الاثنين صادق، فإذا ادّعيت أن جوبيتر يدور في فلك الشمس، أكون ملتزماً منطقيّاً بالادعاء أن جوبيتر موجود. وبرغم كل شيء، إذا ادعيت أن جوبيتر غير موجود فإن ادعائي بأنَّه يدور حول الشمس سوف يكون كاذباً. لكن الزيف لا يمكن أن يكون نقطة خلاف هنا؛ فإذا كان القول: إن جوبيتر يدور حول الشمس غير صادق، عندئذٍ يكون صادقاً

القول أن جوبيتر لا يدور حول الشّمس. المشكلة هي أن ادعائي بأن جوبيتر لا يدور حول الشمس، يُلزمني أيضاً بوجود جوبيتر. وهكذا، إذا ادّعيت بأن جوبيتر غير موجود، عندها لا «**جوبيتر يدور حول الشمس**» ولا «**جوبيتر لا يدور حول الشمس**»، يمكن أن يكون صادقاً. وبطبيعة الحال، لا يكون أيّ منهما كاذباً. هنا، يبدو أن مبدأ عدم التناقض ينهار، الأمر الذي يشير إلى مشكلة منطقيَّة من نوع ما.

إن الالتزام بِـ «جوبيتر موجود» هو شرط أساسي ضروري لإضفاء معنى على كلٍ من القضيتين «**جوبيتر يدور حول الشمس**» و«**جوبيتر لا يدور حول الشمس**». ويمكننا القول: إن كلاً من القضيتين الادعاءين الأخيرين يفترض مقدّماً أن جوبيتر موجود. على العموم، يشترك الالتزام P في علاقة منطقيَّة من الافتراض المسبق مع الالتزام P إذا كانت Q تمثل شرطاً ضرورياً ذا دلالة لِـP. وإذا كانت P تفترض مقدّماً Q، عندها تكون بالضرورة ملتزمة منطقيّاً بها.[1]

تحمل كافة التزاماتنا التَّجريبيَّة افتراضات مسبقة. وبعض افتراضات

---

(1) أنظر: سيث هولتزمان، «إعادة فحص الافتراض المسبق»،

A Reexamination of Presupposition, UNC-Chapel Hill, 1997.

ملاحظة: عن المصطلحات الفنِّية: نحن نستخدم «الافتراض المسبق» لنشير إلى كل من العلاقة المنطقيَّة، والى أحد أطراف العلاقة، وتحديداً، الالتزام الذي يُفترض مقدّماً. وهذا لا يختلف عن استخدامنا لكل من مصطلحي «المعنى المتضمّن» و«الاستتباع»، لنشير إلى علاقة أو إلى أحد أطراف هذه العلاقة.

إن علاقة الافتراض المسبق، هي علاقة منطقيَّة؛ لأنها تخبرنا عمّا يلتزم به أي شخص في ظل ظروف معيَّنة. وهي معيارية، بمعنى أن المنطق هو معياري، وأنها ليست ما يُسمَّى علاقة «براغماتية». أمَّا التزامات شخص معيّن، أو ما نتوقّعه منه من التزامات، فهي ليست مطروحة هنا.

الالتزامات التَّجريبيَّة هي التزامات تجريبيَّة أخرى. هذه كانت الحالة مع «جوبيتر يدور حول الشمس» مفترضاً مقدّماً أن «جوبيتر موجود». وهناك افتراضات مسبقة أخرى للالتزامات التَّجريبيَّة تختلف جذرياً. كيف نستطيع أن نكتشف تجريبياً أن لا وجود للأشياء المادِّيَّة؟ من أجل تجربة حسيّة على حقيقة شيء ـ مقابل الهذياني، الوهمي، الخاطئ، أو بطريقة ما غير الحقيقي ـ تُطبّق شروط ضرورية أخرى، ينبغي أن ننظر إلى الشيء الذي نختبره مستقلاً عن التَّجربة، وأن يكون له موقع زماني مكاني، وأن يكون متَّصلاً، عَرَضياً، بأشياء زمانية مكانية مستقلَّة أخرى. وإن الفشل في توفير أي من هذه الشروط، يقودنا بالضرورة إلى إهمال التَّجربة، كشيء غير حقيقي. لكن مفهوم الشيء المادِّي هو بالضبط مفهوم شيء زماني مكاني تربطه علاقات عَرَضيّة بأشياء زمانية مكانية أخرى، وهو مستقل عن اختبارنا له.[1] وهكذا، فإن الالتزام بمفهوم شيء مادِّي يُعتبر شرطاً ضرورياً يوفِّر دلالة لقدرتنا على التمييز، بين تجربة حسية حقيقية وأخرى غير حقيقية. إذاً أي تجربة حسّية لأشياء مادِّيَّة تفترض مقدّماً مفهوم الشيء المادِّي، والإيمان بأن الأشياء المادِّيَّة هي حقيقية. إن الافتراض المسبق هنا هو التزام غير تجريبي، نحتاجه حتى لإجراء تجربة حسّية لأشياء مادِّيَّة في المقام الأوَّل. الالتزام التَّجريبي بأن «جوبيتر يدور حول الشمس» يفترض مقدّماً التزاماً بمقولة ميتافيزيقية أساسيَّة تُعرِّف ما هو حقيقي، مقولة الأشياء المادِّيَّة.

في عصرنا التَّجريبي المناقض للميتافيزيقا، نحن نُخفِق، على نحوٍ نموذجي، في الاعتراف بأن مخزوننا من الالتزامات يحتوي على

---

(1) آدمز، مصدر سابق، ص28.

التزامات غير تجريبيَّة، مثل المفاهيم والمعتقدات عن مقولات العالم. ويمكن التَّفكير بالمقولات كبُنى ضرورية للعالم (الطَّريقة التي يجب أن يكون العالم عليها). وهي ليست بذاتها شيئاً إضافياً، أو مظهراً أو عمليَّة في العالم. وكما أن «الشيء المادِّي» هو مفهوم مقولي، كذلك الحال بالنِّسبة إلى مفهوم السّببيّة. لا نستطيع أن نكتشف عن طريق التَّجربة أن العالم ليس فيه أسباب، ولا نستطيع بالتَّجربة أن نكتشف حادثاً بدون سبب؛ لأنَّنا لن نعتبر شيئاً صادقاً ما لم يكن جزءاً من سلسلة أشياء مترابطة. خُذ أي تجربة عن شيء أمامك، وقل: إنك تجد نفسك قادراً على وضع يدك في المكان، حيث يبدو أن هذا الشيء موجود، بدون أي تأثير عَرَضي على يدك أو على الشيء. ثم قل أيضاً: إن الشيء ليس له تأثير عَرَضي على أشياء أخرى تعتبرها صادقة، وإن هذه بدورها لا تؤثر عَرَضياً على الشيء. على هذا، لا تستطيع أن تعتبر تجربتك عن ذلك الشيء صادقة؛ لأن تجربتك هذه تلائم معيار كونها غير صادقة. إذاً، السّببيّة هي مقولة عمّا هو حقيقي؛ لأن مفهومها هو جزء من اختبار الحقيقة، ومعرفتها والعمل في إطارها.

نحن نجادل، لكن لا ندافع عن اعتبار أن سلسلة من المفاهيم هي مقولية مثل: الزمان، المكان، المادَّة، الشخص، الفِعل، الواقعة، الصِّفة، الوجود، الحدث، الإمكانية، الضرورة، النفي، السوِّية، القيمة، المعنى، السَّبب، الحقيقة، النَّفس، العلم، والواقع.[1] إن الاعتقاد بأن الأحداث كافة لها أسبابها، وأن الأشياء المادِّيَّة لها

(1) آدمز، المصدر نفسه، ص28. يمكننا التمييز بين المقولات الميتافيزيقية (أو المتعلّقة بعلم الوجود) مثل: مقولة الشيء المادِّي، والمقولات المعرفيَّة مثل مقولة السَّبب، ومقولات دلالات الألفاظ وتطوُّرها مثل مقولة صِدق.

خصائص، وأن المعرفة تشمل الأسباب، هي أمثلة على المعتقدات المقولية. ونحن نستطيع بالتَّجربة اكتشاف صلات عَرَضية معيَّنة في العالم، ولكننا لا نتمكن اكتشاف مبدأ التأثير العَرَضي لشيء حقيقي، وتأثر هذا الشيء بأشياء حقيقية أخرى. وإذا لم يتوفر لدينا التزام استنتاجي بهذا المبدأ الذي يربط، بالضرورة، بين الواقع والسّببيّة، فلن نجده مفيداً، وذا دلالة للبحث عن صلات عَرَضيّة بين الأشياء الحقيقية ضمن التَّجربة. ولكننا بالضرورة، نجده ذا دلالة للبحث عن صلات عَرَضية محدّدة بين الأشياء الحقيقية ضمن التَّجربة، في فهمنا الاعتيادي للعالم وفي فهمنا العلمي كذلك.

إن التزاماتنا بشأن المقولات الأساسيَّة للعالم، هي جوهر نظام الالتزامات الخاص بنا. ونحن نشكّل التزاماتنا التَّجريبيَّة كي تساعدنا على فهم ما نواجهه في العالم. في المقابل، تُفترض الالتزامات المقولية مسبقاً عن طريق امتلاكنا لعالم نواجه فيه الأشياء والمظاهر. كما تُفترض الالتزامات المقولية أيضاً عن طريق كوننا (ذات) وتشكيل معرفة تجريبيَّة. بكلمات أخرى، هذه التزامات نمتلكها بسهولة لكوننا بشراً نؤدي وظائف، نظراً لأنَّ معظم نشاطاتنا الأساسيَّة والتي لا مهرب منها كبشر، تحمل افتراضات مسبقة. لهذا السَّبب، تُحدِّد المفاهيم المقولية والمعتقدات أي عالم محتمل يمكن أن نفكِّر فيه.[1] وفي الحقيقة، توضّح لنا التزاماتنا المقولية صورة العالم؛ لأنها تقرّر ما نعتبره، بالضرورة، كإمكانيات ميتافيزيقية ومعرفيَّة مقابل استحالات. وإن حدود ما نعتبره ممكناً ميتافيزيقياً ومعرفياً (ضد المستحيل) هي الحدود التي

(1) آدمز، المصدر نفسه، ص28.

نعتبرها، بالضرورة، خطاباً ذا دلالة (مقابل لا دلالة له). وهكذا، يوجد مستوى آخر من الالتزامات غير الالتزامات التَّجريبيَّة، في شكل التزامات مقولية. علاوة على ذلك، لدينا بالضرورة التزامات بشأن البُنية المقولية للعالم، والتزاماتنا بشأن المقولات هي غاية في الأهمية.

2 ـ الافتراضات المسبقة المقولية: العلم مقابل الدين

يقول بيرت: «**في التَّحليل الأخير، إن الصُّورة النهائية التي يشكِّلها عصرٌ ما عن طبيعة عالمه، تُعتبر من أكثر خيارات العصر جوهرية. إنها العامل الضَّابط الأخير في كلِّ تفكير مهما كان. والعقل الحديث يمتلك مثل هذه الصُّورة بوضوح...**».[1] **ويمكن فهم الصُّورة النهائية لعصر ما، على أفضل وجه، باستخراج الافتراضات المسبقة المقولية لذلك العصر؛ وتقوم هذه الافتراضات بتحديد رؤيتها للعالم، وهذه الرؤية توجِّه فكر العصر.**

بداية، سنضع بخطوط عريضة قصة عصرنا الغربي الحديث، ونحاول استخراج افتراضاته المسبقة المقولية الرَّئيسة. ثم نضع بخطوط عريضة، أيضاً، قصة الدِّين، لنحاول استخراج افتراضاته المسبقة المقولية الرَّئيسة. بعد ذلك نقرّر إن كان يوجد أي تعارض على المستوى المقولي.

يمكن التأريخ للعصر الحديث في الغرب ابتداء من القرن الرابع عشر، عندما بدأت القيم الأساسيَّة للحضارة الغربيَّة تتغيّر لتعطي

---

(1) إي. أ. بيرت، «الأسس الميتافيزيقية للعلم الحديث»
E. A. Burtt, **The Metaphysical Foundations of Modern Science**, Revised Edition, Garden City, NY: Doubleday, 1954, Pp. 17.

الأولويَّة، لأوَّل مرة في التَّاريخ، للحاجات الماديَّة الأساسيَّة على حساب الحاجات الإنسانيَّة الأساسيَّة. تحاول الحضارات تلبية النَّوعين من الحاجات؛ فالنَّاس يحتاجون إلى الطعام والماء، والمأوى، والابتعاد عن المرض، وكذلك هي حاجتهم إلى الحب، واحترام الذَّات، والذَّات الموحدة، والعلاقات، والعمل، إلخ... وحينما تتشكل الأولويَّات القيميّة الموجّهة لعصر ما، فإن مضامين هذه القيم تؤثر في كلِّ شيء آخر.

مع الأولويَّة الجديدة لتلبية الحاجات الماديَّة، انشغل الغرب الحديث، منذ بداياته، بإنتاج المعرفة والفهم اللَّذين يساعدانه على تلبية تلك الحاجات. وفي الحقيقة، الغربيون أن المعرفة والفهم يقتصران على تلك الالتزامات، التي تحدَّثنا عن العلم بطريقة يمكنها، على الأقل من حيث المبدأ، أن تساعد على تلبية الأولويَّات الجديدة. ولا يمكن تلبية الحاجات الماديَّة إلا بالسَّيطرة على الطَّبيعة لاستغلالها لصالح الأغراض الشخصيَّة. وهكذا كانت المعرفة الجديدة التي سعى إليها النَّاس، من النَّوع الذي يمنحهم السُّلطة لاستغلال الطَّبيعة لأغراضهم الخاصَّة، معرفة يلازمها توّجه نحو التكنولوجيا. ونحن نستطيع امتلاك السُّلطة على البعد المادِّي للأشياء فقط، والذي يُستخدم ويُستغل لأغراض بشريَّة. وقد جرى تعريف الحقيقة (الواقع) بأنها البُعد المادِّي لشيء، وأن النَّوع الوحيد من التَّجربة التي تقدّم إلينا معطيات من البُعد المادّي لشيء، هي التَّجربة الحسّية. وقد أصبحت هذه التَّجربة، الطَّريقة الوحيدة التي نستطيع من خلالها تجميع معطيات عن العالم، وبذلك أصبحت المصدر الوحيد لمعرفة العالم. بكلمات أخرى، نشأت رؤية كونية دعمت القيم السَّائدة في الغرب الحديث؛ وقد استغرق الأمر حتى القرن السابع عشر

قبل أن يتمكَّن الفلاسفة من توضيح ونقد، تلك الرؤية الكونيَّة، والدفاع عنها.

وبسبب توجّهه الجديد، واجه الغرب الحديث في بداياته مشكلة كبيرة؛ فالحضارات السَّابقة التي عرفها أعطت الأفضلية للحاجات الإنسانيَّة، وقد أنتجت، بالدَّرجة الأولى، ذلك النَّوع من المعرفة والفهم اللَّذين يلبِّيان الحاجات الإنسانيَّة. وهذان المعرفة والفهم لم يتم تعديلهما أساساً لتلبية الحاجات المادِّيَّة؛ ولذلك لم تخدم هذه المعرفة كجسم معرفي قائم، يمكن لبدايات الغرب الحديث توظيفه والبناء عليه. وبدلاً من ذلك، أدرك مفكِّرو بدايات الغرب الحديث أن عليهم رفض، أو على الأقل القيام بإعادة تفسير جذرية لطرق التَّفكير التي ورثوها عن الحضارات السَّابقة، وأنه يتوجب عليهم بناء معرفة مادِّيَّة جديدة من لا شيء.

وقع اختيار هؤلاء على العِلم، كمجال فكري قائم، ربما يصبح أساس المعرفة المادِّيَّة الجديدة؛ إلاَّ أن العلم الذي ورثوه كان يُفهم إنسانياً؛ ولذلك كان لا بدَّ من إعادة فهمه. والإصلاح العلمي الذي بدأ في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كان محاولة طويلة الأمد، لإعادة تشكيل العلم حسب المقاييس المادِّيَّة. وقد أخذ هذا المشروع الناجح جداً مكانه ضمن الالتزامات الفلسفيَّة الحديثة الجديدة. ميتافيزيقياً، واعترف العلم الجديد بالحقيقة المادِّيَّة فقط؛ وكما اعترف فقط بالتَّجربة الحسّية كسلطة معرفيَّة. ولم تكن هذه الالتزامات الفلسفيَّة الحديثة، بمعنى ما، التزامات علميَّة، ولا ادعاءات تجريبيَّة مُضاعفة ضمن العلم عن العالم المادِّي، كما لم تكن نتيجة اكتشافات تجريبيَّة،

ولا ارتكزت على اكتشافات تجريبيَّة؛ لأنها حدّدت ما يمكن اعتباره اكتشافاً تجريبياً.[1] وهكذا، وبمعنى آخر، كانت التزامات علميَّة، لأنها كانت افتراضات مسبقة فلسفيَّة للعلم الغربي الحديث. ومع بداية تقبّل الثقافة عموماً للعلم كطريقة لتوليد المعرفة الماديَّة، أضحت الافتراضات المسبقة الفلسفيَّة، هي الافتراضات الموجِّهة للثقافة بأكملها.

ونحن عندما نصف أو نفسّر، أو نتنبأ بنتيجة ما علمياً، نقوم بشيئين في وقت واحد:

الأوَّل: نحدِّد للنتيجة مكاناً في العالم باستخدام مفاهيم، وقوانين نظريَّة علميَّة، أو أكثر.

---

(1) تكلّم عدد من فلاسفة العلم عن الالتزامات التي تحكم حتى ما يُعتبر اكتشافاً تجريبياً. يقول كون (Kuhn): «النموذج هو قاعدة لاختيار أي مسائل تقرّ الجماعة بأنها علميَّة»، ويجادل بأنَّه توجد درجة من عدم التَّناسب بين النماذج القديمة والجديدة، مثل أن «أنصار النماذج المتنافسة يمارسون حِرَفهم في عوالم مختلفة». أنظر: توماس كون، **بُنية الثَّورات العلميَّة**، منشورات جامعة شيكاغو، 1970، ص28. ،150. وبينما لم يرغب كون بتحديد النماذج بمجموعات من الافتراضات المسبقة، يلاحظ تولمين: «أن الوظيفة الفكرية لِ(نماذج) كون هي بالضبط «الافتراضات المسبقة المطلقة» الخاصَّة بكولينغود». ويقر تولمين نفسه، ما يسمِّيه «المثل الأعلى للنظام الطَّبيعي»، الذي يحدِّده «كافتراضات مسبقة تعتمدها المفاهيم المحدَّدة للعلم من أجل معناها».

أنظر: ستيفن تولمين: «هل يصحّ التمييز بين العلم الطَّبيعي والثَّوري على محك النقد؟» في «النقد ونمو المعرفة»، إيمري لاكاتوش، وآلان موسغريف (منشورات جامعة كامبريدج، 1970)، ص40. و«التغيير المفاهيمي ومسألة النِّسبيَّة» في «مقالات نقديَّة حول فلسفة كولينغوود»، (أوكسفورد: منشورات كلير ندون، 1972)، ص205. أخيراً، يتكلّم هارولد براون عن «مقترحات براغماتية تعرض افتراضات مسبقة أساسيَّة لضبط البحث العلمي في عصر معيّن»، وهو يجادل بأن المقترحات البراغماتية، كما الافتراضات المسبقة، تتم «حمايتها» من النقض التَّجريبي، وهي «أساسيَّة للبحث والتَّجربة»، فتحدّد سبل وإمكانيات البحث، وتشكل ما يُعتبر معطيات علميَّة. أنظر: براون، مقترحات نموذجية، (الفصلية الأميركية الفلسفيَّة، العدد 12، 1975).

الثَّاني: نحدِّد للنتيجة أيضاً مكاناً في العالم؛ أي أنَّنا نلتزم بالرؤية العالميَّة التي أنتجتها تلك المقولات الفلسفيَّة، التي افترضها مقدّماً كل من البيان العلمي والمنهج العلمي.

وبكلمات أخرى، إن أي حُكم أو قرار علمي يشمل التزاماً بالرؤية الكونية العلميَّة كما بنظريَّة علميَّة.

فقد تُعلمنا النَّظريات العلميَّة عن المكان المحدَّد في العالم للنتيجة. والافتراضات المسبقة المقولية للعلم، تُعيِّن عالماً فيه مجال ميتافيزيقي للنتيجة حتى يكون لها مكان في العالم الذي يخبرنا عنه العلم. ورغم أن البيان العلمي يمكن تأكيده أو دحضه عن طريق التَّجربة، فإن الافتراضات المسبقة المقولية للعلم ليست كذلك، وكونها افتراضات مسبقة للعلم، لذا تتشارك فيها كل النَّظريات والمبادئ العلميَّة. وتشكل هذه الالتزامات المقولية ما يُسمَّى بالرؤية الكونية الطَّبيعيَّة الحديثة، التي يفترضها مقدّماً العلم الحديث. ونحن نُقرّ بأن هذه الالتزامات تشمل المفاهيم المقولية: حقيقة، نتيجة، سببيّة، طبيعية، مادَّة، خاصية، وجود، وضرب المَثَل.[1]

يمكننا الخروج الآن بمعنى حاسم: هو أن العلم الحديث ليس محايداً فلسفياً، مهما ادعى بعض النَّاس أنَّه كذلك، أو رغبوا بأن يكون كذلك. فمنذ البداية جرى تركيبه طبقاً لقيم مادِّيَّة أعطته توجيهاً تكنولوجياً ملازماً. لاحِظْ أنَّنا نحكم على علم بوصفه علماً بقدر ما يسمح به من سيطرة تكنولوجية على الواقع. والأهم من ذلك، هو أنَّه

---

(1) آدمز، مصدر سابق، ص29.

لا يمكن للعلم الحديث أن يصبح محايداً فلسفياً؛ فالالتزام بالمنهج العلمي والادعاءات العلميَّة التَّجريبيَّة والنَّظريات العلميَّة، كل هذه الأمور لا يمكن فصلها منطقيّاً عن الالتزام بفلسفة المذهب الطَّبيعي، التي يفترضها العلم مقدّماً ـ تحت طائلة المسؤوليَّة ـ بتقويض جوهر المسعى العلمي. إن الافتراضات المسبقة للمذهب الطَّبيعي، هي في صلب النِّظام المفاهيمي والمنهجي للعلم الحديث. إذاً، فالعلم الحديث يتلازم مع المذهب الطَّبيعي.[1]

في مقابل مقولات المذهب الطَّبيعي، توجد المقولات الإنسانيَّة الرَّئيسة: القيمة، المعيارية، والدَّلالة ـ ومن ضمنها أيضاً، الشخص، السَّبب، الحرِّية، الفعل، الصدق، المعرفة، والسَّببيّة الغائيّة ـ وحسب قائمتنا للطاقات المنتجة للمعرفة، والمقتصرة على الإدراك الحسّي

(1) لكن جون هوت (John Haught) يقول: «تخفق معظم الانتقادات الموجَّهة إلى العلم في الاعتراف بأن العلم في الأصل يتدفَّق من رغبة بسيطة ومتواضعة في أن يعرف. وينبغي أن نميّز هذه الرَّغبة الشديدة الصدق عن الرَّغبات الإنسانيَّة الأخرى ـ مثل: الميل إلى المتعة، السُّلطة، الأمن ـ التي تضع العلم في خدمة دوافع لا علاقة لها بالبحث عن الحقيقة» (Science and Religion, Pp.22). هنا، يبدو هوت بوضوح جاهلاً بالتَّاريخ الثقافي الحديث؛ لأن ما يفصل العلم الحديث عمّا قبل الحداثة، وما أدّى إلى ما سمّاه بعض المؤرخين بالإصلاح العلمي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، كان بالضبط التغيير في الأولويَّات إلى المتعة، السُّلطة، أوالأمن. وتلك القيم السَّائدة في الثقافة الحديثة أحدثت تغييراً في مفهوم المعرفة ومفهوم الحقيقة. بكلمات أخرى، لقد جعل الفكر الحديث من هذه «الدوافع» قاعدة للحقيقة لا يمكن فصلها عن مفهومنا الحديث للحقيقة. وهذا المفهوم ينزع إلى الطَّبيعة. وخير لِ هوت أنّه يريد إعادة فهم الحقيقة والمعرفة، ونحن ندعم هذه المسعى. لكن هذا مضلّل، ويتجه ضد التَّاريخ الثقافي، تاريخ العلم الحديث، وتاريخ الفلسفة الحديثة، لكي يدّعي أن «دوافع» المتعة، والسُّلطة، والأمن، لا علاقة لها بالسعي إلى الحقيقة.

والمقولات الظَّاهرة للمعيارية، فإن الدَّلالة والقيمة لا يمكن أن تكونا حقيقيتين. فالإدراك الحسّي لا يستطيع ببساطة ـ عن طريق مباشر أوغير مباشر ـ توفير معطيات اختبارية عن المتطلبات المعيارية الموضوعية، والقيم الموضوعية، والدَّلالة (المعنى) الموضوعية المتأصلة في الواقع. وبالتالي لا تستطيع المعطيات الاختبارية من الإدراك الحسّي، افتراض مقولات إنسانيَّة مقدّماً. وقد كتب آدمز بهذا الخصوص ما يأتي:

«لم يكتفِ العلم الحديث باستثناء الآراء التي لا يمكن تأكيد صدقها أو زيفها من خلال معطيات حسّية، وإنَّما أزال أيضاً مفاهيم من نظامه المفاهيمي لم يكن لها ما يبرّرها أو ما يثبّتها بالتَّجربة الحسّية. وعلى هذا الأساس، فإن مفهوم القيمة، ومفهوم المعيارية، ومفهوم تركيبات المعنى الملازمة ـ المفاهيم الإنسانيَّة الأساسيَّة للتجربة المُعاشة وعلم الإنسانيات ـ قد تمّت إزالتها من النِّظام المفاهيمي للعلم الحديث». [1]

والنتيجة الأخيرة هي أن رؤيتنا الكونية الطَّبيعيَّة الحديثة، لا تفسح مجالاً للمقولات الإنسانيَّة.

لكن التزاماتنا الفعلية غالباً ما تتحدّى ميلنا الطَّبيعي. فعلى سبيل المثال، نحن نتكلم عن الكائنات الحيَّة بطرق إنسانيَّة؛ نصِف شخصاً مريضاً؛ أي أنَّه في حالة ليست كما ينبغي أن يكون، ولذلك نستخدم لغة (قيمية) بصدق وأمانة لنصِف شيئاً حقيقياً. نتكلم عن ضفدع مصاب بالتهاب دماغي وشكله مشوّه، بأنَّه لم يتكوّن بشكل سليم كباقي الكائنات من نوعه، وهنا نستخدم أيضاً لغة (قيمية) بأمانة لنصِف شيئاً حقيقياً.

---

(1) آدمز، مصدر سابق، ص30.

نتكلم عن تخثير الدم لغرض وقف نزيف مستمر، وعن إعادة إنتاج أنسجة عصبيَّة لغرض استعادة قدرتنا على استعمال أجزاء من أجسادنا. وفيما نحن نفعل ذلك، نشرح عمليَّة الشفاء كما يجب أن تكون لصالح الكائن الحي. فنتكلم بدقة عن محتوى تجاربنا، وعمّا نعنيه وعمّا نفهمه من كلام شخص آخر، وعن معنى تعابير وجه شخص ما، وعن تحديد فعل شخص آخر، وعن الحياة التي نحياها، وأثناء قيامنا بذلك، نستخدم لغة الدَّلالة، أو المعنى لوصف وتفسير أشياء حقيقيّة.

لقد طوّرت البشريَّة على مرّ التَّاريخ وسائل كاملة ومجالات إنسانيَّة للفكر، خُصِّصت لاستخدام المبادئ والمفاهيم الإنسانيَّة في وصف، وتفسير، وتوقّع، وتجسيد مواضيع معيَّنة. علاوة على ذلك، طوّرت البشريَّة مقاربات رسمية ونظامية لمواضيع إنسانيَّة، من أجل استكشاف وتحسين وتصحيح وتصنيف وتعزيز سيطرتنا على هذه المواضيع، وكذلك لمساعدتنا على توجيه وتقوية الذَّات والجماعة.

وعلى عكس العلم الحديث، يُعتبر الدين طريقة إنسانيَّة مُلازمة للفكر، وهو مخصص لتلبية احتياجاتنا الإنسانيَّة: حاجة حيواتنا إلى أن تكون ذات معنى وجديرة بالحياة، الحاجة إلى أن ننتمي ويكون لدينا مكان، حاجتنا إلى قوَّة داخليَّة لنعيش الحياة. يوظّف الدِّين، بالضرورة، مفاهيم ومبادئ إنسانيَّة، وهو بذلك يفترض مقدّماً مقولات إنسانيَّة، وبالنتيجة يتطلَّب رؤية كونية إنسانيَّة، ليكون مجالاً ذا معنى للفكر، وقادراً على إنتاج معرفة دينيَّة. على سبيل المثال، يفترض الدِّين مقدّماً مقولات إنسانيَّة للقيمة والمعيارية لسببين على الأقل:

أوَّلهما: أن الدِّين يرتكز على الالتزام بالخير المطلق، أكان ذلك

هو غاية الأعمال الكونية، أو كان العمليَّة التي من خلالها يتجلّى الكون[1]

وثانيهما: أن الدِّين يرتكز على الالتزام بحاجة معيارية متأصلة في البشر.

ويفترض الدِّين مقدّماً مفهوماً غائياً للسببية؛ لأنه يوفّر تفسيراً للواقع حيث ما يحصل فيه يعمل نهائياً (أو يمكن جعله يعمل) لصالح الخير. ويفترض الدِّين أيضاً مقولة الشخصيَّة الإنسانيَّة؛ لأن القصة بكاملها لن تكون ذات معنى إذا لم يكن هناك بشر، بشر ليسوا مجرَّد كائنات حيّة بيولوجية، وإنَّما أشخاص لهم حياتهم التي تستحق أن تُعاش، ولهم شحنة معيارية كاملة من المسؤوليات الأساسيَّة، والحقوق الملازمة لشخصياتهم الإنسانيَّة. كما يفترض الدِّين مقدّماً، مقولة الفعل، والموقف الدِّيني لن يكون له معنى إذا لم يكن الأشخاص بمثابة وكلاء قادرين على إحداث الخير في أفعالهم ومن خلالها.[2] والأفعال تُفهم

---

(1) ربما يدّعي البعض أن الربوبية (الإيمان بالله بغير اعتقاد بديانات منزّلة) لا تتناسب مع هذا الكلام؛ لأن الربوبية لا تعتقد بوجود حقيقة مقدّسة في تطوّر الكون، لا كعمليَّة ولا كغاية. بصراحة، هناك شك في ما إذا كانت الربوبية يجب أن تُعتبر ديناً بالأساس، فهي كانت محاولة لا يمكن الدِّفاع عنها للتمسك بفكرة المقدّس والعلم الجديد كليهما في الوقت ذاته. لكن الربوبيين أقرّوا بأن المقدّس هو حقيقي، وأن ذلك كان فاعلاً في خلق الكون في بدايته. وهم أقرّوا أيضاً بأن المقدّس هو صالح، وأنّ فعل الخلق المقدّس كان حراً، كما اعترفوا بوجود سمة غير طبيعية لخلق الكون. ونتيجة لذلك، فإن موقعهم يفترض مقدّماً مقولات إنسانيَّة مثل: المعيارية، القيمة، الفعل، الحرِّية، ومقولات أخرى.

(2) يقول آرثر بيكوك (Arthur R. Peacocke): «إن اختلاف المؤمن المسيحي عن عالِم الأحياء الاجتماعي، يكمن في تأكيده اللّه كقضيَّة رئيسية، أو أساس لكل عمليَّة النشوء، وفي تأكيده اللّه كالوكيل في ظل عمليَّة الخلق هذه عبر الزمن». من مقالته: «الله والجينات الأنانية»، وردت في كتاب:

بلغة نوايا الوكيل، وهي نوايا تشكل الفعل، وتمنحه هويتها؛ والنية أو القصد هو في فعل ليس مادِّياً ولكن كتركيب ملازم للمعنى، وكشيء يمكن التعبير عنه وليس تدوينه فقط، وكشيء يمكن «قراءته». الدِّين يفترض مقدّماً، مقولات الحرِّية والعقلانيَّة؛ لأنَّه يستحيل أن يوجد شخص يقوم بوظائفه جيداً من غير حرِّية التَّفكير، والمعرفة، والتَّجربة، والتصرّف حسب المبررات، وأن العقل بطبيعته هو شيء يجعل إدِّعاء آخر؛ أكثر إلزاماً من ناحية معيارية. والدين يفترض مقدّماً معرفة، ليس لأنَّه يدّعي أنّه مجال للمعرفة وحسب، بل أيضاً؛ لأن الرواية الدِّينية كما تتجلّى للعيان، لا يكون لها معنى إذا كان البشر لا يستطيعون أن يتصرّفوا أو أن يصحّحوا أنفسهم على أساس هذه المعرفة.

ويفترض الدِّين مقدّماً بُعداً مقولياً للمعنى، وليس ببساطة؛ لأن القصد الذي يشكّل فعلاً هو تركيب ملازم للمعنى، فيقول لنا الدين: إن الحقيقة المطلقة يمكن فهمها بطريقة ما، ليس بمعنى «تفسيرها» ولكن ربما أقرب إلى طريقة فهمنا لإنسان، أو كتاب من خلال قراءة المعنى «الدَّاخلي» لفعل إنسان أو كتاب. حتى أن الدِّين يُعلمنا بأن النَّاس هم في علاقة «داخليَّة» مع الحقيقة المطلقة، علاقة تتضمّن طبيعة هذه الحقيقة وهويَّة شخص ما، وبذلك فهي علاقة تتضمّن التركيب الملازم للمعنى، الذي هو هويتنا.[1] يقول لنا الدِّين إن معنى هذه

Religion and the Natural Sciences, Pp.331; reprinted from: God and the New Biology, New York: HarperCollins, 1986.

(1) العلاقة الدَّاخليَّة، هي علاقة تكون «داخليَّة" لهويَّة شيء، في علاقة داخليَّة، إذا أزلنا أو غيّرنا العلاقة التي تربط X و Y, فإنَّنا نغيّر طبيعة X أو Y أو كلاهما معاً. على سبيل المثال: إن العلاقة الاجتماعية الطَّبيعيَّة لأب بابنته، هي علاقة تتغيّر أو تتشكل فيها هويَّة كلا الشخصين، عن طريق وجود صفة العلاقة.

العلاقة ينبغي أن يتم فهمه، لكي نفهم وننظّم هويَّة شخص معين ونوجّه حياته.[1]

وباعتماد العلم الحديث على فلسفة المذهب الطَّبيعي، فإنَّه لا يستطيع الاعتراف بمقولات إنسانيَّة مثل: القيمة، المعيارية، السَّببيّة الغائيَّة، الفعل، المعرفة، الحرِّية، العقل، المعنى، وما شابهها.

إن التفسير الطَّبيعي والتفسير العلمي الذي يفترضه مقدّماً، يقدم عالماً متحرِّراً من القيم وبدون متطلبات معيارية حقيقية فيه. ومن غير الواقع المعياري، لا توجد سببيّة غائيّة، وإنَّما توجد فقط سببيّة

(1) يجادل بعض النَّاس حول تحليلنا للمقولات الإنسانيَّة للدِّين، ويدّعون أنّ تحليلنا يشمل بأفضل حالاته، ديانات الغرب، ويعتقدون خطأً أن بعض الديانات متناغمة مع العلم الحديث. يصح هذا بصورة خاصَّة بالنِّسبة إلى الديانات الشرقية، رغم أنّنا يمكن أن نبيّن أن ذلك ينطبق على لاهوت التّقدم الحديث.

وبغض النَّظر عمّا إذا كانت كل نقطة في تحليلنا تنطبق على كل دين أم لا، فإنّنا نصف الدِّين بذاته، لا أقل من ذلك. فلنأخذ مثلاً مختصراً واضحاً، فالطاو (المبدأ الأوَّل في الطاوية، أحد أديان الصين) هو الطَّريقة السَّائدة التي يجب أن تكونها كل الأشياء؛ وتدّعي البوذية أنّه من خلال تمارين معيّنة يمكن للشخص أو يتوجّب عليه الوصول إلى حالة من النرفانا يدرك من خلالها أن نفسه هي جزء من «أتمان»، حقيقة مطلقة ما وراء حقيقة الكون المادِّي، وتدّعي الهندوسيّة أنّه رغم وجود دائرة لا يمكن كسرها من إعادة التّجسّد، فإن «كارما» ينسجم مع الإرادة الحرَّة، وبذلك يتوجّب على النَّاس أن يطمحوا إلى القيم الأعلى في حياتهم. الديانات البدائية تميل إلى الاعتراف بالأرواح أو على الأقل بروح كبرى.

تُفهم الأديان بلغة إنسانيَّة، والدين عامَّة (ليس هذا الدِّين أو ذاك) هو الذي يفترض مقدّماً مقولات إنسانيَّة، وبالتالي رؤية كونية إنسانيَّة. وعندما يبدو الدِّين، أو حتى عندما يدّعي أنّه متناغم مع نتائج الأبحاث العلميَّة، فإن ذلك ببساطة طريقة يؤكد من خلالها في النهاية أن الكون المادِّي المفهوم علمياً، يجب أن يُفهم كتجلٍّ أو إبداع حقيقة مطلقة مقدّسة. وبكلمات أخرى، فإن الدِّين يقرّ على الأقل بأن الكلمة الأخيرة عن الواقع ليست للعلم.

«عمياء»؛ أي سببيّة الصدفة أو الضرورة.[1] ومن غير وجود سببيّة غائيَّة، لا يمكن للتفكير أن يتقدَّم غائياً، وبذلك لا يمكن أن تكون هناك حرِّية من خلال التَّفكير، ولا يمكن للبشر والكائنات الحيّة الأخرى أن يكون لديها نهايات ناشطة سببياً. كما يقدم التفسير الطَّبيعي أيضاً عالماً خالياً من المعنى، ومن غير تركيبات ملازمة للمعنى. يمكن أن تكون هناك نتائج، ولكن لا وكالة. المعرفة والعقل مستحيلان، ليس لأنهما يتضمّنان سببيّة غائيّة، لكن أيضاً لأنهما يتضمّنان مبررات يبدو أنَّها تركيبات ملازمة للقيمة والمعنى. كما لا يمكن أن توجد أيضاً علاقات داخليَّة بتركيباتها الملازمة للمعنى. ويتضمَّن النزوع الطَّبيعي، التزاماً بالتوسّعيّة التي تقول فقط بوجود علاقات «خارجية»، علاقات واقعيَّة لا تؤثر على هويَّة أطراف العلاقة.[2] وإذا كانت المقولات الطَّبيعيَّة تحدد الواقعي، فإن

(1) يعطي ريتشارد داوكينز (Richard Dawkins) السَّبب التَّالي لطول أشجار الغابة: الجواب المختصر هو أن كل الأشجار طويلة؛ ولذلك لا تستطيع أي شجرة إلاَّ أن تكون كذلك. فإذا لم تكن كذلك، أي طويلة، فإنّ الأشجار الأخرى ستظلّلها. هذه هي الحقيقة التي تسيء إلى الإنسان ذي العقلية الاقتصاديَّة، فهي تبدو (الحقيقة) بدون غاية ومضيعة للوقت. فعندما تكون كل الأشجار بذات الطول، فإنَّها جميعاً، تقريباً، تتعرّض بالتَّساوي للشمس، ولا تستطيع شجرة منها أن تكون أقصر من الأخريات، ولكن فقط لو كانت جميع الأشجار أقصر فإنَّها تستفيد كلها ويمكن لهذه الأشجار القصيرة أن تتنافس، ولكنها ستدفع ثمن نمو أقل بكثير للوصول إلى المظلة (حيث الأشجار العالية). التنظيم الكلّي للغابة سيستفيد، وكذلك كل شجرة بمفردها، ولسوء الحظ، لا يهتمُّ الاصطفاء الطَّبيعي (البقاء للأنسب) بالتنظيمات الكلّية. من: «صانع الساعات الأعمى».

The Blind Watchmaker, New York: W. W. Norton & Company and Sterling Lord Literistic, Inc., 1986, Pp. 184.

(2) في علاقة داخليَّة، فإن إزالة أو تغيير علاقة مشتركة بين X وY، لا يؤثر في هويَّة أو طبيعة X وY مثلاً: يشترك كمبيوتر في علاقة مكانية مع طاولتي، لكننا نستطيع إزالة أو تغيير تلك العلاقة المكانية من دون أن يتغيّر الكمبيوتر أو الطاولة إلى شيء آخر، بل=

المقولات الإنسانيَّة لا تقدّم حتى إمكانيات واقعيَّة. عندئذٍ يصبح معنى الخطاب الدِّيني ككل موضع تساؤل بالضرورة. وليس النزوع الطَّبيعي الفلسفي هو الذي لا يتناغم مع الدِّين، فالعلم الحديث لا ينسجم مع الدِّين على العموم، إلى حد أن معنى المشروع العلمي الحديث يقع تحت سيطرة رؤية كونية طبيعية.[1]

3 ـ أخذ التَّعارض المقولي بين العلم والدين على محمل الجدّ

لقد لاحظنا من قبل، أن بعض الذين ينكرون أي تعارض منطقي بين

= يبقيان وموجودين. في العلم الحديث، وفي ظل افتراضاته الطَّبيعيَّة المسبقة، تسير التوسّعية (التمدّديّة) يداً بيد مع المذهب الذّري (الكون مؤلّف من ذرّات)، وإن أي كلٍّ كبير فهو مؤلف من ذرات ويمكن تحليله إلى أجزائه الذرّية. كما أن كل العلاقات التي تشترك بها ذرة مع ذرة أخرى، هي علاقات خارجية، والذرات تبقى هي ذاتها مهما كانت العلاقات في ما بينها أومع أشياء أخرى.

(1) اقتبس بيكوك من مقالة كارل بيترز (Karl E. Peters) مجلة: (Zygon, 15, 1980, Pp. 213) ما يأتي: «يمكن وصف المذهب الطَّبيعي التطوّري على الوجه الآتي:
أوّلاً: إن دنيا الطَّبيعة هي كل ما هو موجود. وليس هناك ما هو خارق للطَّبيعة في معنى دنيا الواقع المعروف كلّياً؛ غير ما هو مفتوح لبعض التفسيرات الممكنة للتجربة اليومية، عن طريق بعض النَّظريات العلميَّة الممكنة.
ثانياً: الطَّبيعة دينامية (متميِّزة بفعاليَّة أو تغيّر مستمر)، وهي تتطوّر. والتغيير ليس مجرّد مظهر أو علاقة من الدَّرجة الثَّانية للواقع، ولكنَّه ضروري لما هي الأشياء عليه.
ثالثاً: على مستوى الحياة، على الأقل، يمكن لتطوّر الطَّبيعيَّة أن يُفهم على أفضل وجه بواسطة آليات دارونية مُعصرنة: إرث مستمر بتكرار مجموعات رئيسية من المعلومات؛ استمرار تغيّر قليل، عشوائي بالضرورة، لهذه الأنظمة المعلوماتية؛ وضغوط إصطفاء بيئي، تفضّل إنتاج بعض الاختلافات عن الأخرى، وبذلك تعدّل بخطوات صغيرة الميراث المعلوماتي».
ويتابع بيكوك ليرفض ادعاء بيترز الأوّل، ويقبل الثَّاني والثَّالث قائلاً: «إن مذهباً طبيعياً تطوّرياً معرّفاً بهذين الادعاءين ليس بحد ذاته مميزاً لموقع إيماني أو إلحادي معيّن». لقد تحدّينا سابقاً المحاولة لقبول العلم الحديث ورفض فلسفته الطَّبيعيَّة، كما وجدنا أيضاً سبباً لرفض ادعاء بيكوك بأن العلم الحديث هو طبيعي في ما يتعلّق بالإيمان.

العلم والدِّين، يجادلون بأن العلم هو إدراك محدود للواقع؛ ولذلك فهم يؤكِّدون وجود مساحة منطقيَّة للدِّين أيضاً في الواقع. ويذهب بعض هؤلاء بعيداً في تأكيدهم أن كل طرق الكلام عن الواقع يمكن توحيدها عند مستوى الواقع المُدرك بواسطة الدِّين. غير أن المشروع العلمي الذي أنتجناه في العصر الحديث مرتبط منطقيّاً ـ ومُسيطَر عليه ـ برؤية كونية طبيعية (ذات نزوع طبيعي). ومن ضمن افتراضاتنا المسبقة الطَّبيعيَّة، لا يمكن للعلم أن يكون مقاربة محدودة للواقع؛ ونحن فهمنا الواقع بطريقة لا يمكن أن يخاطبها إلا العلم التَّجريبي الحديث. وليس مفاجئاً أن العلم قد وسّع مجاله تدريجياً، حتى لم يعد يرى أي واقع خارج نطاقه. وليس مفاجئاً أيضاً أن الفكر الدِّيني قد فقد أساسه الفكريَّ بالتدريج، من موقعه في قمة المعرفة في العصور الوسطى، إلى إزاحته من مشروع المعرفة في العصر الحديث بسبب أنَّه لم يبلغنا شيئاً عن الواقع. فمن ضمن الأسس الطَّبيعيَّة للعلم الحديث، لا يمكن أن يوجد شيء مثل الصدق الدِّيني بأيِّ معنى قوي وصريح.[1]

ولكي نكون مفاهيمياً خارج العلم، من الضَّروري أن نكون خارج مشروع المعرفة أوَّلاً؛ ومن أجل صمود الرأي القائل: إن العلم الحديث محدود وإن الدِّين هو طريقة أخرى، أو طريقة أكثر شمولاً للوصول إلى الواقع، من أجل ذلك نحتاج إلى طريقة فلسفيَّة من العقلانيَّة تُسقِط النزوع الطَّبيعي، طريقة لا تكتفي بمجرَّد التأكيد على أن العلم محدود.[2]

---

(1) في كتابه: «اللّه»، ص332، يقول بيكوك، «يريد اللاَّهوتيُّون أن يطرحوا أوَّلاً، أسئلة عن حقيقة الأفكار العامَّة الدِّينية، بغض النَّظر عن إسهام الدِّين البراغماتي في بقاء الثقافات الإنسانيَّة. ويستطيع المرء أن يجادل بأن الالتزام المطلق بالحقيقة، التي هي في اللّه ويسوع المسيح، هو ما يميِّز الإيمان المسيحي من دون اعتبار سابات النجاة...».

(2) جيلكي وبولكنغ هورن ليسا وحدهما. يقول بيكوك في كتابه «اللّه»، ص331، ما يأتي: «إن التفسير الاختزالي علمياً مداه محدود وهو بحاجة إلى أن يُدمج في إطار إيماني=

أولئك الذين ينكرون أي تعارض منطقي بين العلم والدِّين، من أمثال **باربور**، يبدو أنهم متأثرون برأي **نيلسون غودمان** الفلسفي القائل بعدم وجود واقع، وإنَّما فقط عوالم حقيقية متنوّعة نقوم بتركيبها، ولا يمكن أن تكون متعارضة. فالدين والعلم، حسب هذه النَّظرة، هما عالمان متساويان من حيث الشَّرعيَّة والمعنى، ولا يمكنهما أن يكونا متعارضين كونهما يمتلكان أنظمتهما المفاهيمية المُرضية والخاصَّة بهما.[1] بكلمات أخرى، توجد رؤى كونية فقط، ولا يوجد عالم تكون هذه الرؤى مسؤولة أمامه. لكن هذه المحاولة لتجنّب أي تعارض بين العلم والدين لن يُكتب لها النجاح، و بكلِّ تأكيد، إنها الذَّات نفسها التي

= أكبر، تم بناؤه رداً على أسئلة من نوع: لماذا يوجد أي شيء؟ أي نوع من الكون ينبغي أن يكون، إذا كان باستطاعة المادَّة العديمة الحس، أن تنمو طبيعيّاً إلى أشخاص واعين مفكّرين؟ وما معنى الحياة الشخصيَّة في كون كهذا؟. من غير المحتمل أن يسعى العلماء، بذاتهم، إلى اندماج كهذا، ولكن على الأقل يمكن أن يكونوا مستعدّين للاعتراف بأن المنهج العلمي ليس من النَّوع الذي يمكن توجيهه للإجابة عن هذا النَّوع من الأسئلة».

وفي كتابه: **الدِّين والعلم**، ص22، يقول جون هوت، «اعتبر العلم محاولة متواضعة ولكن مفيدة للفهم تجريبياً، وبوضوح رياضي بقدر الإمكان، هو جزء صغير من كلّية الواقع. وأي ادعاءات بمعرفة غير محدودة، مثل التي نجدها في العلميّة (طريق العلماء ومذاهبهم المميّزة) ليست جزءاً من العلم أبداً».

وهو يعاتب بريان أبليارد؛ لأنَّه لم يقبل هذه النُّقطة. لكن تحليلنا يستنتج أن هوت يخفق في فهم الافتراضات المسبقة المقولية للعلم الحديث، وما احتوته من مضامين «علميَّة» لفرض العلم.

إن شخصيّات مثل هولمز رولستون، وموريس بيرمان، وأوليفر ساكس، أقرّت على الأقل الأسس الطَّبيعيَّة للعلم الطَّبيعي، وحاول، كلٌّ على طريقته، أن يجادل بأن العلم بحاجة إلى أن يُعاد فهمه في طريقة بعيدة عن النزوع الطَّبيعي.

(1) «طرق صنع العالم» (**Ways of Worldmaking**, Indianapolis, IN: Hackett Pub. Co., 1978).

تجتاز هذه الرؤى العالميَّة المختلفة على حساب تمزُّق الذَّات إلى ذوات متعدّدة، أو انحلالها إلى أجزاء. بالنِّسبة إلى الذوات المتعدّدة فهي علامة على مرض نفسي شديد، أمَّا الذَّات المُنحلّة فهي ليست بذات ولا يمكنها إنتاج معرفة بطريقة عقلانيَّة مسؤولة. إن الذَّات بحاجة إلى أن يكون لديها التزامات متناغمة وصحيحة، وهذه إحدى القواعد الدَّاخليَّة الحاكمة في الدماغ التي يفترضها مقدّماً المشروع المعرفي. إن أي ذات موحَّدة لا يمكن أن تكون لديها رؤى كونية مختلفة، وبهذا تتطلّب وحدة الذَّات وحدة منطقيَّة للالتزامات، وكذلك وحدة منطقيَّة للرؤى الكونية. وبالضرورة، لا بدَّ من أن تسير وحدة الذَّات المنطقيَّة جنباً إلى جنب مع الوحدة المنطقيَّة للالتزامات.[1]

وما زال هناك من يجادل بأن العلم ذاته هو مشروع يرتكز جزئياً على الإيمان، وبذلك يوفّر الدِّين قاعدة ضرورية للعلم. وحسب هذه النَّظرة، يتناغم العلم والدين تماماً بعيداً عن التَّعارض؛ ويؤكِّد هوت أن العلم متجذّر » **في نوع من «الإيمان» البديهي الضِّمني بأن الكون هو وحدة كاملة (كلّية) منظَّمة عقلانياً من الأشياء...، وبأنه يوجد عالم واقعي «هناك» ... وبأن العقل البشري لديه القدرة ليفهم، على الأقل، بعضاً من وضوح العالم، ... وبأن الواقع سيرضخ في النهاية لرغبتنا في أن نجد فيه وحدة نوع ما من النِّظام»**.[2]

ويعتقد هوت **«أن ادّعاء الدِّين أن الكون محدود، مترابط، عقلاني،**

---

(1) أم. إي. آدمز، **ميتافيزيقيا الذَّات والعالم، The Metaphysics of Self and World)** (Philadelphia: Temple University Press,1991, Pp. 32-33. وعلى طريقته الخاصَّة، جادل «كانط» أيضاً، حول هذا النَّوع من الرَّبط بين الذَّات والعالم.

(2) هوت، **الدين والعلم**، مصدر سابق، ص23.

وحدة كاملة منظَّمة، قائم على الحب المطلق والوعد، هذا الادّعاء يوفّر رؤية عامَّة للأشياء التي تُنعِش باستمرار البحث العلمي عن المعرفة، وتحرّر العلم من أسر الإيديولوجيات».[1] **ويتابع هوت، «إن كلمة اللّه توجّهنا نحو هذا المعنى الغامض والوعد، نحو ما يضمن التَّرابط النهائي للعالم والاستقامة».** وهذا يقوده كي يستنتج: **«أن العلماء يمكن أن يكونوا مؤمنين بالله . . . لأن نظامهم يزدهر على الاقتناع بأن العالم في النهاية له معنى».**[2] ويذهب هوت أبعد من ذلك ليقول: **«ليس للعلم ما يخسره، وإنَّما يكسب كل شيء بتجذير نفسه في رؤية الدِّين الأساسيَّة للواقع، ككلٍ مُدرك يرتكز على الكينونة الموثوقة حتى النهاية التي نطلق عليها اسم الله».**[3]

إلى ذلك، تواجه هذه الطَّريقة (إنكار وجود تعارض منطقي بين العلم والدين) عدداً من المشاكل، منها:

أوّلاً: هوت على حق بقوله: إن العلم افتراضات مسبقة بديهية عن وضوح العالم وعن قدرتنا على اكتشاف ذلك النِّظام، معتبراً هذه الافتراضات كمسائل تتعلَّق بـِ «الإيمان»، ومجازفاً بإنكار صفتها المنطقيَّة، لكنَّه أخفق في تعيين الأسباب لإقرار هذه الافتراضات، وخلط بين الالتزامات البديهية الفلسفيَّة والإيمان الدِّيني.

ثانياً: إن الدِّين شيء يختلف تماماً عن **«توكيد الافتراضات الإيمانية التي ينطلق منها العلم».**[4]

---

(1) المصدر نفسه، ص22.

(2) المصدر نفسه، ص24.

(3) المصدر نفسه، ص22.

(4) المصدر نفسه، ص23.

لكي يؤسس الدِّين ادعاءاته الخاصَّة بالحقيقة عن الواقع، ويحمل افتراضاته الخاصَّة المسبقة عن الواقع المقولي، فإنَّه يتطلّب التزامات بأفكار مثل: إن الكون هادف وذو معنى بشكل متأصِّل، وإن آليات الكون تعمل لإحداث ما هو جيد، وإن سياقات المعنى والخير في الكون، هي أساسيَّة لفهمه وترتيبه، والسياقات الموضوعية للمعنى والقيمة توفّر معنى وقيمة موضوعيتين للكائنات البشريَّة وحيواتها. ففي هذه الالتزامات الدِّينية، تتعارض الالتزامات المقولية للدِّين جذرياً، مع الالتزامات المقولية للعلم الحديث. إن الافتراضات المسبقة الطَّبيعيَّة للعلم الحديث لا تترك أية مساحة منطقيَّة لإقرار سياقات معنى متأصل، وقيمة متأصلة ضرورية من أجل الوضوح؛ أي لماذا لا تستطيع لغة العلم أن تكون مرجعاً واقعياً للمعنى والغاية ليوضّح أي شيء عن الكون؟ ومن المشكوك فيه، هو تناغم «الافتراضات الإيمانية» للعلم التي يحدّدها هوت مع رؤية كونية طبيعية.

فهل تمتلك الافتراضات الإيمانية رؤية كونية طبيعية، و مساحة للاعتراف بأيٍّ ادعاءات بديهية عن الواقع؟. وهل لديها مساحة لمفاهيم مثل: العقل، الوضوح، الاستيعاب، والعقلانيَّة؟. في أي حال، لا تتناغم التزامات الدِّين حول النِّظام والوضوح مع رؤية كونية طبيعية. وعلى عكس هوت، لدى العلم ما يخسره «**بتجذير نفسه في رؤية الدِّين الأساسيَّة عن الواقع**». ويبدو أن العلم بذلك سيخسر افتراضاته المسبقة الطَّبيعيَّة، ونحن لا نستطيع أن ننزع منه افتراضاته المسبقة من غير أن نقوّض معنى العلم الحديث. و إلا فعلى الأقل، سيخسر الهويَّة التي لديه اليوم.

نحن لا ننكر أن العلماء يمكن أن يكونوا مؤمنين موحِّدين. فالعالم يمكن أن يمتلك التزامات طبيعية كعالم، وأن يمتلك التزامات إنسانيَّة كشخص وكتابع ديني. ويمكن للشخص أن يقسّم التزاماته إلى أجزاء بحيث لا يواجه أحدها الآخر، حتى ولو تسبب ذلك ببعض الأذى لسلامة عقله وشخصيته الفكرية. لكننا نجادل بأن العالِم بوصفِهِ عالِماً لا يستطيع أن يكون مؤمناً ولا يستطيع أن يشترك بتفسير أي دين للذات والعالَم. إن هوت على حقّ بقوله: إن العلم يحاول أن يفهم الكون، لكن هذا ليس له علاقة بالإيمان وبالدين على العموم، المشكلة هي أن العبارة أو شبه الجملة «**يفهم، يُدرِك المراد من**» يكتنفها الغموض. فالعلم يُنشئ تأويلاً ذا معنى أو هدف للكون، وهو يفهم الكون بخلق معنى في عقولنا عنه، و العلم لا يحاول أن «يُدرك المراد» من الكون عن طريق إنشاء تأويل لكون ذي معنى، أي بتعيين معنى في الكون، كما يلجأ الدِّين إلى حقيقة مطلقة، هي سياق مطلق أو نهائي لمعنى متأصِّل. وهذه المشكلة ذاتها تبرز في أي حال يعتمد فيه على الهدف أو الغرض لتعليل مظاهر أخرى للكون. إن الدِّين يُعلِّل الواقع بلغة الفكرة العامَّة عن الهدف أو الغرض، لكن الغرض يقع خارج مساحة (حيّز) الإمكانية العلميَّة، وبذلك لا يكون (الغرض) متوفراً من أجل تفسير تصويري موضوعي، أو توضيحي في العلم.

ثم هناك الذين يجادلون بأن عِلماً «كلّيانياً» أو «بيئياً» (إيكولوجياً)، سيتناغم مع الدين؛ و يدّعي هؤلاء أن العلم الحديث يتحوّل من التفسيرات الذرِّية (الجزئيّة) نحو التفسيرات الكلِّيّانية، من وصف ميكانيكي إلى وصف إيكولوجي للواقع. وعلى سبيل المثال، يعتقد بعضهم بأن حقائق غير مادِّيَّة تنبثق من كينونات مادِّيَّة، أو ميزات بارزة أو

عمليّات، مثل الماء بميزاته المعروفة الذي ينبثق من الهيدروجين والأوكسجين بميزاتهما التي لا تشبه الماء. الفكرة تبدو في أن أسلوب التّحليل الخاص بالعلم الحديث، التّحليل الذرّي التقليدي (من الأدنى إلى الأعلى)، لا يكفي لتفسير سلسلة من الحقائق. والمطلوب هو طريقة تفسير تبدأ من الأعلى إلى الأدنى، وتقوم بتفسير الأجزاء بلغة الكل، أو ربما تكون الفكرة في أن شيئاً ما تحكمه مجموعة واحدة من المقولات، يمكن أن ينبثق من شيء ما، تحكمه مجموعة أخرى مختلفة من المقولات الأقل خصباً.[1]

وتبرز هنا نقطتان:

---

(1) هنا تصوير للوضع: في فلسفة الطّبيعة لمايكل بولاني (Michael Polanyi): ، الكون هو سلسلة ناشئة من «مستويات» غير مترابطة، حيث يقيم الأعلى كقوّة محرّكة، ولكنها غير قابلة للتفسير تماماً بلغة الأدنى... وتجد نظريات بولاني دعماً غير متوقع من العلم ذاته ـ كتأكيد جديد على دور المعلومات في تكوين الأشياء ـ وحسب فكر الأخير، فإن كل مستوى أعلى من الظّاهرة يمكن فهمه على أنّه يحتوي على مبادئ تنظيمية أو معلوماتية تسخّر المستويات الأدنى، وتبلّغها بنمط أو نظام لا يمكن استنتاجه أو تفسيره عن طريق تحليل المكوّنات المادّيّة وحدها. المستويات الأدنى ضرورية لكنها غير كافية لأداء ناجح للمستويات الأعلى. إن إخفاق المستويات الأدنى يمكن أن يسبّب إخفاق الأعلى، غير أن انجازات الأعلى الناجحة (أكان زحف بزاقة، أو كتابة مقال من قبل شخص)، لا يمكن تعليلها ببساطة على أساس التحرُّكات الحتمية للجزئيات.
هوت، «لآدم أكثر ممَّا هو للذرات»، واشنطن بوست أوتلوك، آذار 1987. أعيد طبعها بعنوان: «هل حياة الإنسان هي كيمياء فقط؟» في: «الدين والعلوم الطّبيعيّة».
تُقابِل سالي ماكفيغ النموذج الميكانيكي التقليدي في العلم مع نموذج «عضوي أو نشوئي، أيكولوجي» في العلم، وتقول: «وبينما تنفصل الكينونات في النموذج الميكانيكي ثنائياً وتسلسلياً، فإن كل الكينونات في النموذج العضوي تعتبر كموضوعات وكأشياء أيضاً، كي تمتلك قيمة جوهرية فعلية، وقيمة ذرائعية أيضاً". في كتابها: «نماذج الله» (منشورات فورتريس، 1987)، أعيدت طباعته في «الدين والعلوم الطّبيعيّة» ص360، كنظرة مقدّسة للواقع.

الأولى: هي أن مدى ما بدأه العلم الطَّبيعي من توظيف للكليّانية والنموذج الأيكولوجي، ينبغي أن يُعطى تفسيرات متناغمة مع الفلسفة الطَّبيعيَّة، إذا أمكن ذلك.

والثَّانية: هي أن مدى ما بدأه العلم فعلاً من توظيف أنماط الفكر الإنساني، في النِّظام المفاهيمي الذي يستخدمه للوصف والتفسير والتّوقّع، يجعلنا ندرك أن الذي يتغيّر ليس العلم، وإنَّما افتراضاتنا المسبقة الفلسفيَّة الأساسيَّة.

هل أن ذلك يحصل أم لا؟ هذه مسألة خاضعة للنقاش؛ أمَّا الادعاء أن العلم والدين لا يتعارضان الآن بسبب تحوّل في العلم من هذا النَّوع، فهو ادعاءٌ يفتقد المستوى الذي يمكن للتعارض أن يتجلّى عنده. لماذا تتغيّر الافتراضات المسبقة الفلسفيَّة الأساسيَّة لثقافتنا؟ فهي لم تتغيّر على مدى قرون من الزمن، حتى في مواجهة معارضة ثقافيَّة قوية، كالحركة الرومانسية، وإذا كانت تتغيّر، فهل هي حركة تغيير عمياء؟، وبالتالي إذا وُجدت أسباب تبرّر التغيير، فإنَّنا نعود إلى الحاجة لإسقاط فلسفي مبرّر للمذهب الطَّبيعي؟.

4 ـ نحو حل التَّعارض المقولي

السُّؤال الحاسم هو: هل توجد أو لا توجد أسس عقلانيَّة لرفض المذهب الطَّبيعي العلمي الحديث؟. ربما يتمتَّع العلم بأفضلية على الدِّين عندما يتعلَّق الأمر بالتَّعارضات بينهما حول المعتقدات التَّجريبيَّة، ولكن عندما تكون التَّعارضات بينهما حول الالتزامات المقولية، فإن العلم لا يمتلك أفضلية. هل توجد طريقة تقضي (تحكم) بين المقولات الطَّبيعيَّة والمقولات الإنسانيَّة؟ بداية، إن أي رؤية كونية يجب أن تكون متناسقة

داخلياً، وإذا ثبت في النهاية أن الرؤية الكونية الطَّبيعيَّة غير متناسقة (متناغمة) مع مقولاتها الخاصَّة بها، فإنَّه يحكم عليها بالموت. وهكذا، نسأل: هل توجد أسباب للاعتقاد بأن الرؤية الكونية الطَّبيعيَّة للعلم الحديث، تعاني من تصدّع داخلي؟ يبدو أنَّه توجد أسس مقولية جيدة لتخطئة المذهب الطَّبيعي العلمي الحديث. فهذا المذهب يدَّعي أنَّه نظريَّة فلسفيَّة، حقيقية. كما يدّعي أن موقعه معلّل، وبالتالي يوظّف مبرّرات تطالبنا معيارياً بقبول تلك النَّظريَّة. وهو يدّعي أنَّه يقدّم معرفة فلسفيَّة. لكن مقولاته الخاصَّة لا تتيح المجال لإمكانية المبررات، والمعيارية أو المعرفة، كما أن مقولاته الخاصَّة لا تتيح المجال لإمكانية الحرِّية والوكالة، بما فيها الأفعال الحرَّة لإيجاد وعرض المذهب الطَّبيعي والدِّفاع عنه، كما لا تسمح له بفهم العلم الذي يتضمّن نظريّات، وجدلاً، ومعرفة، وأفعالاً بذاتها منخرطة في صناعة العلم. ولا تسمح أيضاً حتى بإمكانية النَّظريات؛ لأن النَّظريَّة هي بُنية المعنى، وفقط الشيء الذي يمتلك بُنية معنى، وليس بُنية واقعيَّة فحسب، يمكن تفسيره والتعبير عنه وليس فقط وصفه وتقديم تقرير عنه، كما يمكن ترجمته من الفكر إلى اللُّغة، أو من لغة إلى أخرى، و يمكن أن يُعلّل بشكل جيد أو سيئ، صادق أو كاذب، متناغم أو غير متناغم مع نظريَّة أو مع معطيات.

ثم إن المقولات الخاصَّة للمذهب الطَّبيعي لا تتيح المجال للإمكانية ذاتها، ولا لنظريَّة يمكن إنتاجها والتعبير عنها بحرية العقل فقط، أضف الى ذلك أنَّه لا يمكن إنتاجها بقرار، أو إحصاء، أو بنشاط عشوائي للدماغ. ولأسباب مماثلة، لا يستطيع النزوع الطَّبيعي إدراك المُراد من التَّجربة الحسِّية ذاتها، والتي يعتبرها معرفيَّة. والتَّجربة الحسِّية تشتمل على شخص لديه خبرة بشيء. وليس مفاجئاً أن هذا النزوع يعاني من

مشاكل حادة، في تعليل الأفكار العامَّة لشخص ولتجربة. ولا تتفق الذَّاتية (المذهب الذَّاتي)، التي هي مجال ما هو فكري، مع رؤية كونية تعترف فقط (في النهاية) بالعمليَّات والمظاهر والأشياء المادِّيَّة. ويبدو أن التَّجربة هي بُنية للمعنى أكثر ممَّا هي نتيجة حقيقية. ويصطدم النزوع الطَّبيعي بتعقيدات منطقيَّة لا حل لها؛ لأن ادعاءات هذا النزوع وافتراضاته المسبقة تتعارض بالضرورة. فإذا كانت افتراضات المذهب الطَّبيعي المسبقة صادقة، لا يستطيع أن يكون حتى ذا معنى. وإذا كان له معنى، فإن الافتراضات المسبقة للنزوع الطَّبيعي ينبغي أن تكون كاذبة، إذ إن افتراضاته المسبقة الحقيقية هي إنسانيَّة. وفي الحقيقة، يبدو أن الافتراضات المسبقة الإنسانيَّة لا يمكن تجنّبها من حيث المبدأ؛ لأنها افتراضات مسبقة للمعرفة، والتَّجربة، والفكر، والفعل، والفرديَّة. والرؤية الكونية الإنسانيَّة فقط يمكنها أن تتجنّب عدم التناغم مع افتراضاتها المسبقة الخاصَّة بها.[1]

يميل بعض الذين ينزعون إلى الطَّبيعة نحو رفض الادعاء أن المذهب الطَّبيعي هو نظريَّة فلسفيَّة حقيقية، ويقولون إنَّه يمكن الحكم عليه فقط إن كان يساعد عملياً على بقاء البشر. ولا شك في أن المعرفة بكيفية التأثير بالعالم المادِّي تساعد على البقاء. والسُّؤال هو: إن كانت فلسفة النزوع الطَّبيعي تفعل الشيء ذاته؟ توجد هنا عدَّة إشارات على أن الرؤية الكونية الطَّبيعيَّة غير بنّاءة وتولّد تدمير الذَّات. وهناك اعتراف

(1) في: «هل يتناغم العلم حقّاً مع الدين؟» يقول آدمز: «قام الفلاسفة بجهود جبارة لاختزال خطاب الكون الإنساني إلى العلمي، أو لتفسير كل ادعاءات الحقيقة الإنسانيَّة الظَّاهرة، التي يمكن أن تكون تحدّياً منطقياً للرؤية العالميَّة العلميَّة».

متزايد بأن التزاماتنا الطَّبيعيَّة تولِّد مشاعر بالتفاهة، وبانعدام المغزى، واليأس، والقلق، كما تولّد «شيزوفرينيا» ذهنية (الفُصام)، يملك المصابون بها التزامات غير متناغمة، لذات مفهومة إنسانياً، وعالم مفهوم طبيعيّاً. وبالتالي يؤدِّي النزوع الطَّبيعي، أكثر فأكثر، إلى إنكار نظامي لشريعة المتطلبات والالتزام بالأعراف، الأمر الذي يقود إلى تفسّخ العادات والمؤسَّسات والقواعد والقوانين والمبادئ، وينجم عن ذلك تزايد في الفوضى وحتى البربرية. وهناك إدراك متزايد لوجود خطأ أساسي في حضارتنا الغربيَّة الحديثة، ينتج منه شعور سلبي متنامٍ يقلّص القوّة الدَّاخليَّة المطلوبة للعيش والتغلّب على مشاكل الحياة. وبقدر ما يقبل النَّاس بالتفسير الطَّبيعي للإنسان، يصلون إلى رؤية النَّاس وحتى أنفسهم كأشياء يتم التأثير عليها أو التلاعب بها. فالإبعاد والإبعاد الذَّاتي يتزايدان، وكذلك التشوّش الأخلاقي والقصور الأخلاقي والشذوذ. ومن جهة أخرى تُفسِد الأولويّات المادِّيَّة الاقتصاديَّة وحدة وحيويَّة الجماعات، والعائلات، وهويات الأشخاص. ومقاربتنا الطَّبيعيَّة تؤدِّي إلى كارثة إيكولوجية على نطاق واسع يمكن أن تدمّر البشريَّة. إن هذا الاتهام للنزوع الطَّبيعي يتوافق بالتأكيد مع الحُكم الموجود في الأعمال الفنّية، وفي سلسلة واسعة من النشرات الثقافيَّة المنتقدة للحداثة، وللحياة التي نعيشها في ظل الرؤية العالميَّة الطَّبيعيَّة.[1]

---

(1) أنظر: على سبيل المثال:

T. W. jones, **The Sciences and The Humanities: Conflict and Reconciliation**, Berkeley, CA: University of California Press, 1965.

Richard Weaver, **Ideas Have Consequences Chicago**, University of Chicago Press, 1948, reprinted, Midway Books, 1976.

Marshall Berman, **All That Is Solid Melts Into Air**, Penguin Books, 1988.

حتى ولو كانت هذه الانتقادات الموجَّهة للنزوع الطَّبيعي صحيحة، فإن رفض هذا النزوع حد ذاته لا يحلّ المشكلة؛ لأنَّنا سنحتاج إلى بديل. وإن الالتزام المعرفي الحديث بأن التَّجربة الحسِّية وحدها توفّر لنا المعطيات عن العالم، والالتزام الميتافيزيقي الحديث بأن الواقع هو ذلك الذي يملك، مقولياً، بُنية حقيقية فقط... قد عطّلا الالتزامات التَّجريبيَّة والفلسفيَّة الإنسانيَّة لعصر ما قبل الحداثة. لكنَّه وقت مناسب لنقيّم نقدياً تلك الافتراضات المسبقة الحديثة، ليس عن طريق إنكار أن التَّجربة الحسيّة هي معرفيّة، أو أن تلك البُنى الحقيقية هي واقعيّة، وإنَّما عن طريق تقرير إن كانت هناك قوى معرفيَّة أخرى، وأبعاد مقولية للواقع دأب المذهب الطَّبيعي على إنكارها، وأثناء عمليَّة التقرير، سيكون التحدِّي هو أن نتجنَّب محاباة النزوع الطَّبيعي، وأن نتفحّص هذه المسائل من جديد.[1]

The Culture of Time and Space:1880-1918, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983

Robert M. Bellah et al.´ **Habits of the Heart**, Berkeley, CA: University of California Press,1985.

Lionel Trilling, **Beyond Culture**, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.

Robert Jay Lifton, **The Protean Self**, New York, Basic Books, 1993.

(1) إن المعايير التي تبرّر اعتبارنا الإدراك الحسّي كشكل من أشكال التَّجربة المعرفيَّة للواقع، يبدو أنَّها تبرّر اعتبارنا بعضاً من قوانا الأخرى لأن تكون معرفيَّة. وفي: «هل يتناغم العلم حقّاً مع الدين؟»، ص31 ـ 32، يضع آدمز إطاراً لهذا النقاش:

وكما هي الحال مع الإدراك الحسّي، يبدو واضحاً أن التجارب الانفعاليَّة، والإدراك التأمُّلي، والإدراك التعبيري أو فهم الإدراك الحسّي، والتجارب التي تكون القيمة والمعنى في أساسها، هذه جميعها لها هوياتها ووحدتها، بلغة محتواها الدلالي وصيغتها المنطقيَّة، أي بلغة ما هو موجود دلالياً لفظياً فيها، كشيء مميّز عمَّا هو قائم وجوديّاً فيها، وبلغة الصِّيغة القواعديَّة للُغة حيث يمكن التعبير عنها. علاوة على ذلك، يكون مفهوماً أن نتكلّم عن تجارب كهذه يمكن ترجمتها إلى جُمل، ومن المعقول القول: إن هذه التجارب تعني ما تعنيه الجُمل التي تمفصلها، وإن هذه التجارب لها الصِّيغة=

هل يوجد أساس فلسفي كافٍ لإعادة بناء رؤيتنا الكونية؟. إذا كان من غير الممكن تجنّب الافتراضات الإنسانيَّة المسبقة، نكون عندها مدفوعين، فكرياً، نحو رؤية كونية إنسانيَّة، إنسانيَّة فلسفيَّة. وينبغي أن لا يتضمّن هذا تبنّي الرؤية العالميَّة الإنسانيَّة لحضارة راهنة أو سابقة، وإنَّما يكفي تركيب إنساني جديد يُقدّر تقدّم الغرب الحديث حقّ قدرِه.

وثمة إمكانيتان واضحتان للعلم في رؤية كونية كهذه:

الأولى: هي أن نعيد تصوّر العلم كوسيلة لكسب سيطرة محدودة

= المنطقيَّة التي لهذه الجمل. وكما هي الحال مع الإدراك الحسّي، يكون التكلّم مفهوماً عن هذه الصّيغ للتجربة التي تكون في علاقات منطقيَّة، كواضع ادعاءات بالحقيقة، وكصادق، وخادع، وهاذٍ. كل هذا يشير إلى أن هذه الجُمل منتجة للمعرفة، وما يستتبع هذه الاعتبارات أن قيمتنا ومعيارنا، ومفاهيم المعنى الموجودة في أساس هذه الصيغ المنتجة للمعرفة، تمتلك مغزىً وجودياً، ويجب أن تكون ضمن أنظمتنا المفاهيمية التفسيرية / الوصفية، وهكذا تكون ضمن رؤيتنا الميتافيزيقية للعالم.

للحصول على تحليل مفصّل لموقف آدمز من هذه المسائل، أنظر آدمز، «الفلسفة والعقل الحديث»، 77 ـ 201، و«ميتافيزيقيا الذّات والعالم» 34 ـ 91.

يبدو أن هناك اعترافاً متزايداً بالحاجة إلى إعادة تفكير جذريّة برؤيتنا الكونية. ويلاحظ فردريك بيرنهام باهتمام كتاب ديفيد سكوت «التعليم كتحوّل: التعدُّديَّة الدِّينية، الروحانية، ورؤيا جديدة لتعليم أعلى»:

يؤكّد سكوت (كيميائي مسيحي): «أنّنا بحاجة إلى نظريَّة معرفة جديدة، تكون أكثر تكاملية عبر مجالات المعرفة كافة، بما فيها الدِّين والروحانية». ويجادل بأن نظريَّة معرفة عصر التنوير، أنتجت **«تشظّياً كبيراً للمعرفة، لازمه فقدان منظور متماسك»**. ويرى نقد ما بعد الحداثة للتنوير كـ «مرحلةٍ انتقالية» ويجادل سكوتبأننا **«في رحلة عبر الفلسفة الحديثة التي ستُنشئ رؤية عالميَّة جديدة، من خلال توحيد البديهيّات العلميَّة، والأخلاقيَّة، والجمالية، والدِّينية»**. ويضيف مؤكداً، **«والزمن لم يكن أكثر ملائمة لتفكير صارم كهذا»**. ورد في كتاب بيرنهام، **«اقتراح متواضع لأشياء معروفة»**

Burnham, **A Modest Proposal on Things that are Knowable**, Research News & Opportunities in Science and Theology 2, June 2002, Pp. 26.

مقولياً على الواقع، الأمر الذي يبقى مساعداً في تلبية الحاجات المادِّيَّة.

الثَّانية: هي أن نعيد فهم العلم بطريقة إنسانيَّة، وسيرقى هذا إلى مصاف إصلاح علمي أساسي آخر، إصلاح سيخلق علماً إنسانياً جديداً[1]، وسينجم عن كليهما علم يتناغم مقولياً مع الدِّين، إما عن طريق الإقرار بالقيود المقولية للعلم المادِّي، أو بتوليد علم إنساني يتقاسم مع الدِّين المقولات ذاتها. هذه هي الاستراتيجيات التي يوظّفها الدِّين لإفساح المجال أمام الحقائق العلميَّة، ويمكن له أن يأخذ هذه الحقائق كما هي، ولكنَّه يجادل بأنها تحتاج إلى تفسير إنساني أكمل للواقع. أو يمكن له أن يرفض أخذ هذه الحقائق كما هي، ويجادل بأنها تبقى مفتوحة لإعادة التفسير بلغة إنسانيَّة، وبذلك يمكن أن تكون هناك علاقة جديدة ـ تناغم منطقي معلّل ـ بين العلم والدِّين، ولكن فقط على أساس رؤية كونية إنسانيَّة. وهذه الإمكانية الواقعيَّة لحل حقيقي قد جرى حجبها بإنكار التوتر المنطقي الحديث بينهما.

---

(1) آدمز، «هل يتناغم العلم حقّاً مع الدين؟»، ص32.



العلم الدّينيّ سؤال الهويّة
وجدال العلاقة بين العلم والدين

الدكتور خسرو باقري(*)

إنّ أوّل ما يثيره مصطلح «**العلم الدِّينيّ**» هو السّؤال عن إمكانيّته. ثم إنّ كان الجواب بالإيجاب، فما هي الهويّة التي يمكن ادّعاؤها لـه؟ وكيف يمكن الجمع بين العلم والدين والوصول من خلالهما إلى موجودٍ متناسقٍ؟ ومن البديهيّ أنّ هذا السّؤال يقوم على فرضيّة أنّ كلا من العلم والدين ليسا من سنخ واحدٍ، أو على الأقلّ يصعب الحديث عن تسانخهما.

وإنّ البحث عن تصوّرٍ مقبولٍ لاصطلاح «العلم الدِّينيّ» يندرج في إطار البحث عن العلاقة بين العلم والدّين، ومن جهةٍ ثانيةٍ تندرج مسألة العلاقة بينهما في إطار البحث عن هويّة العلم وهويّة الدين؛ حيث يمكن أن يكون للعلوم التّجريبيّة دخالةٌ في الأمر. وبناءً على هذا، سننظم هذه المقالة في مراحل ثلاث: نتحدّث بدايةً عن هويّة العلم، ثم عن هويّة الدِّين، وفي الختام عن هويّة العلم الدِّيني.

(*) باحث في الفلسفة والفكر الدّينيّ - من إيران.

1 ـ هويّة العلم:

ما بعد الوضعيّة المنطقيّة (post - positivism)

بعد انهيار تصوّر الوضعيّين (positivists) القائم على قاعدة التحرّر من النّظريّة (theory - free) صار العلماء يبدأون عملهم العلميّ بالاشتغال على الأرضيّة العلميّة أو البنى النّظريّة التّحتيّة؛ الأمر الذي كان له أبرز الأثر على تطوير فرضيّاتهم العلميّة ونتائج أبحاثهم. وقد عبّر العلماء عن هذه الأرضيّة أو ما أسميناه البنى التّحتيّة بتعابير مختلفة؛ مثل: **ميتافيزيقا**، **علم الوجود** ontology، النموذج paradigm، الرؤية الكونيّة، النواة الصلبة. ولا شكّ في أنّ هذه المفاهيم لا تتطابق منطقيّا فيما بينها[1]. فإنّ ما يطلق عليه **أغاسي** (Agasi) مصطلح **البرنامج** Program هو تعبيرٌ صريحٌ عن هذه الأرضيّة العلميّة؛ حيث يقول: «**عندما نقوم بتشكيل فرضيّةٍ ما فإنّنا ندعم موقفنا بنظرةٍ كلّيةٍ. هناك مجموعةٌ من الأصول المقبولة ارتضينا بها من قبل أن نعطي لفرضيّتنا إطارها. وهذه الأصول يتمّ قبولها وتبنّيها بوصفها أموراً قبليةً وسابقةً على التّجربة** a priory، وقبلنا بها بهذا المعنى المتقدّم على الفرضيّة التي نقدّمها بين يدي بحثنا العلميّ.»

---

(1) لمزيد من التفصيل تراجع الكتب الآتية:

Agassi, j. (1959), **The Function of Interpretation in physics**, ph. D Thesis. University of London.

Watkins, J. (1958), **Influential and confirmable metaphysics**, Mind, 67, pp. 345-365.

Feyerabend, P. K. (1962), **Explanation, reduction and empiricism**, in H. Feigl. and G. Maxwell (eds.), **Minnesota Studies in the Philosophy of Science**, Vol. 3, pp. 28 - 97. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wisdom, J. O. (1987), **Challenge ability in Modern Science**.

في هذه المقالة، سوف نستخدم مصطلح ميتافيزيقا للتعبير عن هذه النّظرة الكلّية المؤثّرة، في وقت يتفق الجميع على مدى تأثير الميتافيزيقا في ظهور وتبدل الفرضيّات، والاختلاف ينحصر في حجم هذا التأثير وحدوده، وفي ترتيب وتصنيف الرؤى الميتافيزيقيّة.

ونشير بادئ ذي بدء إلى تصنيف الرؤى المتافيزيقيّة وترتيبها؛ حيث إنّه سعى بعضٌ إلى التمييز بين المعارف الفلسفيّة التي تنتمي إلى علمٍ ما وتدخل ضمن إطاره، وبين تلك الخارجة عن إطاره. يقول **ويزدم** Wisdom (1987) في نقد نظريّة **بوبر** الذي يرى أنّ الميتافيزيقا تقع خارج دائرة العلم: **بعض النّظريات الفلسفية تمثّل جزءً من النّظريات العلميّة**.[1]

وبعد ذلك يقسم **ويزدم** الأجزاء المكّونة للعلم إلى ثلاثة أنواع:

1 ـ المحتوى التّجريبيّ empirical content الذي يمكن إبطاله بالمشاهدة.

2 ـ المحتوى الفلسفيّ المنضمّ embedded ontology؛ حيث لا يمكن إدراك المحتوى التّجريبيّ من دون هذا النّوع (كالفضاء المطلق في نظريّة نيوتن).

3 ـ الرؤية الكونية أو المحتوى الفلسفيّ غير المنضمّ unembedded ontology؛ التي تحمل في داخلها طريقة وأسلوب العلم وما يجوز prescription وما لا يجوز فيه proscription.

(1) Wisdom, J. O. (1987), **Challenge ability in Modern Science**, Pp. 129.

يعتقد **ويزدم** أنّه لا يمكن إدخال الرؤية الكونيّة داخل جسم النّظريّة العلميّة، فهي ليست جزءاً من معناه، ولكنها على أيّ حال تمثل جزءاً لا ينفكّ من فلسفياتِ النّظريّة العلميّة؛ لأنها تؤثّر في طريقة العلم ومنهجه، وبحسب تعبيره: «**الرؤية الكونيّة هي إطارِ كليّ يحيط بالعلم بحيث يضفي عليه شكله**»، ثم يوضح هذه الفكرة بالمثال الآتي: «**مقولة أنّ مرجع كلّ التغييرات التي تطرأ على البدن تردّ إلى علل فيزيائيّة، هي جزءٌ من الفلسفات غير المنضمّة إلى علمي الحياة ووظائف الأعضاء، ومع ذلك فإنّ كافّة التطوّرات التقليديّة العظيمة في علم وظائف الأعضاء تابعةٌ لهذا القانون الفلسفي**.[1]

يعتقد **ويزدم** أنّ الأنظمة الميتافيزيقيّة القديمة مستثناةٌ من هذا الأمر، ولا يمكن عدّها جزءاً من نظريّة ما. والدليل الذي يعتمد عليه هو أنّ هذه الأنظمة تشتغل على أمورٍ انتزاعيةٍ كالجوهر، العلاقة بين الجواهر، الماهيات الكلّية وأمثالها. ولو دقّقنا النّظر في معيار **ويزدم** حول الرؤية الكونيّة، فلن نتمكن من إيجاد مبرّر للأمور التي استثناها. أمّا المعيار الذي ذكره والذي هو: «**التأثير في طريقة العلم ومنهجه من دون أنّ تنضمّ إليه بشكلٍ واضحٍ**».

وبناءً على هذا المعيار لا مبرّر لاستثناء بعض الأصول الفلسفيّة القديمة وعدم إدراجها في الرؤى الكونيّة لبعض النّظريات العلميّة. ومثال ذلك: يعتقد **أرسطو** و**ليبنتز** بوجود بعض العلاقات الضّرورية بين الجواهر، ويشبه هذا الرأيّ إلى حدٍّ ما قانون الحتميّة determinism وقد ترك هذا الاعتقاد آثاراً أساسيّةً على طريقة العلم ومنهجه. وليس المقصود

---

(1) Ibid. p.140.

في هذه المقالة البحث في صحّة هذا الاعتقاد أو عدم صحته. وما نريد تأكيده هو الآثار الهامّة التي تركها على مناهج العلم سواء في ذلك العلوم الطّبيعيّة والعلوم الإنسانيّة. وهل إنّ الأصل الذي أكّده وأصرّ عليه **ويزدم** الذي يرى أنّ جميع التغييرات البدنيّة ترجع إلى عللٍ فيزيائيّة صِرفة لا يعتبر مصداقا لقانون الحتمية؟

وعلى هذا، يقوم ادّعاء **ويزدم** على اعتبار أنّ الخطأ في الاعتقاد بأنّ النّظريات الميتافيزيقيّة القديمة لا تترك أثراً على العلم. وبناءً على هذا الأمر لا يوجد أيّ توجيه لادعاء التمايز في مدّعيات الميتافيزيقا وتقسيمها إلى ما هو داخلٌ في العلم وما هو خارجٌ عنه.

والأمر الهام الذي لا يمكن إغفاله، هو أنّ الفرضيّات العلميّة تقع تحت تأثير النّظريات الميتافيزيقيّة في أصل ظهورها وفي تطوّرها، سواء اعترف العالِم بدخولها ضمن نظرياته العلميّة أم لم يعترف بدخولها.

والمسألة الأخرى التي تستحقّ البحث، هي مقدار تأثير الميتافيزيقا على العلم؛ حيث تعدّ الميتافيزيقا في الغالب مصدراً لفرضيّات البحث العلميّ ومنهجه:

مثال ذلك يتحدّث **واطكينز** Watkins (1958) عن الدّور التنظيميّ regulative role الذي تلعبه الميتافيزيقا، ويقول: «**يجذب الانتباه الأدوار التي لعبتها النّظريات العلميّة خلال مرحلة الثّورة العلميّة في القرن السابع عشر، فتجلّت في نظرياتٍ من قبيل: الحتمية، الآليّة** mechanism، النّظام والهيكلية الرياضية للطّبيعة». هذه النَّظريات الميتافيزيقيّة جميعاً يتبعها برامج للتنظير العلميّ. وقد تحدّث **ويزدم** عن الدّور **المنظوريّ** prescriptive لما أطلق عليه الرؤية الكونيّة، لقد أطلق ويزدم اصطلاح

الآلية الصمّاء inert mechanism على ما يُسمّى في النّظريات العلميّة «**إيجاد الإطار العلميّ، وتوجيه وتبرير محتوى النّظريات**» حيث تتفاعل العلوم الطّبيعيّة مع نوعٍ من الرؤى الكونية. وهنا يعتقد **لاكاتوش** Lakatos أنّ البرنامج البحثيّ research program يلعب دور **الإلهام الإيجابيّ** positive heuristic الذي يوفّر نوعاً من الأسئلة التحقيقيّة وطرائق خاصّةٍ لتقديم الفرضيّات. وبعبارةٍ مختصرةٍ يمكن القول: إنّ بعض النّظريات الميتافيزيقيّة تلعب دوراً رئيساً في توليد الفرضيّات أو اختيار المسائل البحثيّة.

من جهةٍ أخرى يجب الالتفات أنّ بعض النّظريات الميتافيزيقية قد تمنع المحقّقين من البحث عن فرضيّاتٍ محدّدةٍ أو اختيار مسائل معيّنةٍ للبحث فيها.

وعلى هذا نلاحظ أنّ **واطكينز** يتحدّث عن مسألة التحريم prosuiption ويذكر مثالاً لهذا الأمر أصحاب النّظريّة الذرية Atomism، ويعتقد أنّه بناءً على هذه النّظريّة فإنّ بموازاة كلّ تغييرٍ نشاهده، هناك مجموعةٌ من التحوّلات في نظم وتنظيم سلسلةٍ أخرى من الذرات التي لا يمكن مشاهدتها. هذا الرأيّ الذي يندرج في إطار النّظريّة الذريّة حول الضوء، يوضح فرضيّةً تجريبيّةً عن الانتقال الاتصاليّ للضوء من الميدان إلى خارجه. وهذا هو الذي تحدّث عنه **ويزدم** تحت عنوان «**التحريم**» وأطلق عليه **لاكاتوش** «**الإلهام المنفي**» negative heuristic، وقد بحث في ميتافيزيقا **ديكارت** باعتبارها نموذجاً حيّاً للإلهام المثبت أو المنفيّ كليهما، وقال: «**الميتافيزيقا عند ديكارت؛ أيّ النّظرة الآلية للعالم التي على أساسها يكون العالم أشبه بَساعةٍ عظيمةٍ يشكّل الدفع والضغط العلّة**

الأساسيّة للحركة فيها - تعمل كأصلٍ إلهاميّ عظيم، وقد أدّت هذه النّظريّة إلى منع المحققين من التعرّض للنظريات العلميَّة التي لا تتناسب معها (الإلهام المنفي) - كرؤية نيوتن للتأثير عن بعد action at distance - ومن جهةٍ أخرى، فقد شجّعت هذه النّظريّة البحث عن فرضيّاتٍ مساعدةٍ يمكنها أنّ تصون النَّظريَّة من الأمور المخالفة البارزة (الإلهام الإيجابيّ)». [1]

لو أردنا التحدّث بشيءٍ من التفصيل عن تأثير النّظريات الميتافيزيقيّة على العلم لرأينا أنّ هذا التأثير يتجلّى في المفاهيم، النماذج، الأصول، والأنواع المختلفة لتوضيح النّظريات العلميّة. والنتيجة أنّ كلّ نظريّةٍ ميتافيزيقية يمكنها أنّ تقدم إمكانيّةً محدّدةً للنظريات العلميّة في الوصول إلى المعطيات، وتؤثّر في توضيح وتبيين هذه المعطيات.

كمثال على هذا الأمر؛ لو اقتنع أيّ شخص من المحقّقين بالحتميّة أو اللّاحتميّة undeterminism [2]، أو أنّه وبغرض تبيين وشرح قانون الحتمية اختار منهجاً آليّاً أو غائيّاً teleological [3] فإنّ هذا الاختيار لن

---

(1) Lakatos, I. (1970), **Falsification and the methodology of scientific research programs**, in I. Lakatos, and A. Musgrave (eds.), Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge University Press Pp. 132-133.

(2) لا ينبغي الظّنّ أنّ اللاّحتمية برزت كنظريّة فيزيائية تحت ضغط واقع الاكتشافات العلميّة بالضرورة، بل يعتقد بعضهم أنّ اللاّحتمية نتيجة الجهل بالقانون وليس نتيجة علم بطريقة عمله في الظواهر الموضوعية، ومن هؤلاء الفيزيائيّ الشهير أينشتاين.

(3) في الواقع يمكن التلفيق بين هذه النّظريات بأشكال مختلفة مثلا: بوبر الذي يؤمن باللاّحتمية يؤمن في الوقت عينه بقانون العلّة الغائيّة ويقول: «ليس الأمر كما ربما يتوهّم أنّ هناك ما يدفعنا من الخلف نحو اختيار نظريّة ما بل هناك ما يجذبنا لاختيار هذه النّظريّة أو تلك وهو الرّغبات والتطميع بالمستقبل والاحتمالات المختلفة»

Popper, K.R.(1990) **A World of propensities**, Bristol: Thoemmes, Pp. 20-21.

يكون من دون أثرٍ على رأيه في نوع المفاهيم، والنماذج، والأصول، والتوضيحات المستفادة منها. وقد يؤدّي الاعتماد على اللاّحتميّة إلى توسل النّظريات العلميّة بمفاهيم أمثال: «المرغوب فيه» arbitraniness أو «الحظّ» وقد يتوسل بنماذج أمثال المحور الإلكترونيّ، أو أصولٍ كالاحتمالات الموضوعيّة والذّهنيّة.

وكذلك الحتميّة الآلية سوف تحمل في رحمها نظرياتٍ علميّةٍ تنسجم مع نوعٍ خاصّ ومحدّدٍ من المفاهيم، مثل: الطاقة، الأثر impact وحتى الدّافع[1]، ومنسجم كذلك مع نوعٍ محدّدٍ من النماذج، مثل: النماذج السيبرنطيقية، والعلّيّة الفاعليّة، وما شابه. وفي الختام، ستقود النّظريَّة الحتمية النّظريّات العلميّة باتجاه مفاهيم أمثال: «الميل» inclination «الدفع» و«الجذب»، ونماذج تعتبر الإنسان بمنزلة عالم مُنَظِّر[2]، وأصول كالعلّة الغائيّة وما ينسجم معها من تفسيراتٍ عليّةٍ غائيّةٍ.

إلى هنا أشرنا إلى الآثار التي تتركها الميتافيزيقا على العلم، ولكن ما هي الآثار التي يمكن أن يتركها العلم على الميتافيزيقا؟

طرحت في هذا المجال أبحاثٌ ونقاشاتٌ عدّةٌ؛ يعتقد **بوبر** بأنّ الادعاءات الميتافيزيقيّة لا يمكن إبطالها من خلال المشاهدات التّجريبيّة. ويعتقد **واطكينز** بأنّ الادعاءات الميتافيزيقيّة بما أنّها أمورٌ كلّيةٌ، فلا يمكن إثباتها أو نفيها من خلال التّجربة[3]، ويقول **ويزدم**: إنّ العناصر الفلسفيّة

---

(1) يقول كارل بوبر: **«إنّ السّبب الأساسي الذي يجعلنا نقبل الحتمية ونفكّر ضمن إطارها هو أنّنا نعتقد أنّ العمل بمنزلة محرك لنا إلى الأمام، وهذا يرجع في جذوره إلى تأثرنا بنمط ديكارت» المصدر نفسه، ص24.**

(2) استعمل هذا النموذج الذي يضادّ الآلية من قبل (Kelly 1955,).

(3) Watkins, J. (1958), **Influential and confirmable metaphysics**, Mind, Pp. 345-365.

للعلم لا يمكن إبطالها من خلال المشاهدة، ويمكن ذلك من جانب نظريّ[1]، ويعتبر **لاكاتوش** أنّ البرنامج البحثيّ يحتمل الإبطال على المدى الطويل شرط وجود برنامج منافسٍ على طريقة «الارتقاء» progressive بحيث يُظهِر هذا البرنامج مهاراتٍ جديّةً في توضيح الواقعيّات الجديدة والتنبّؤ بها.[2]

وبعبارةٍ أدقّ يمكن القول: إنّ المدّعيات الميتافيزيقيّة لا يمكن إبطالها من خلال المشاهدة، مثال ذلك: لو أخذنا بعين الاعتبار ما ادّعاه **فرويد** من أنّ كلّ عملٍ ينطبق على أمنية بحيث يكون هذا العمل سعياً لتحقيق تلك الأمنية.[3] فالباحث الفرويديّ وإن لم يُوفّق للكشف عن هذه الأمنية خلال التّحليل النّفسيّ الذي يجريه على شخصٍ محدّدٍ، فإنّه لن يتخلّى عن اعتقاده بوجود أمنيةٍ وراء كلّ جهدٍ بشريّ. ومن الممكن إيجاد مفهومٍ غير «الإبطال» يعبّر عن الموضوع، وبدل أن نطلق الإبطال العلميّ على العلاقة بين الميتافيزيقا والعلم يمكن استخدام مفهوم **«عدم التأييد»** disconfirmability. وبعبارةٍ أخرى: يمكن للعلم أن يكون بصدد عدم تأييد وعدم قبول الآراء الميتافيزيقيّة. وهذا لا يعني أنّه يمكن للميتافيزيقا الاعتماد على العلم للحصول على التأييد أو القبول، بل المقصود أنّ المشاهدات التّجريبيّة قد لا تتوافق مع بعض الآراء

---

(1) Wisdom, J. O. (1987), **Challengeability in Modern Science**, Avebury: Aldersho, Pp. 120.

(2) Lakatos, I. (1970), **Falsification and the methodology of scientific research programs**, in I. Lakatos, and A. Musgrave(eds.), Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge University Press, Pp. 187.

(3) أستعير هذا المثال من واطكنيز، في المرجع المذكور أعلاه.

الميتافيزيقيّة وقد يفقدها ذلك اعتبارها. وهذا ما نشاهده عند آغاسي الذي يرى أنّ العلم قد يخرج الادعاءات الميتافيزيقيّة من الصميم إلى الخارج outmoded ولكن لا يمكن الحديث عن دور الإبطال.

والخلاصة، هي أنّ الفرضيّات العلميّة تعتبر النّظريات الميتافيزيقيّة جزءاً من أرضيّتها؛ بحيث تهيّئ هذه الأرضيّة الأجواء لظهور وتحول الفرضيّات المذكورة. من خلال هذه الفرضيّات تقع بعض الأمور أمثال: المفاهيم العلميّة، النماذج، الأصول وأنواع التوضيحات في معرض التحوّل والتبدّل. في هذا الوقت قد يتمّ رفض بعض الفرضيّات الميتافيزيقيّة من خلال المشاهدات التّجريبيّة؛ بحيث تحلّ مكانها فرضيّاتٌ أخرى.

2 ـ هويّة الدين:

القرآن: الناطق، الصامت أم المتحدّث بشكلٍ مورديّ

سنركّز بحثنا في هذا القسم من المقالة على دراسة هويّة الدِّين، مع الأخذ بعين الاعتبار العلاقة التي من الممكن وجودها بين الدِّين والعلم، وبالتالي سيخرج بحثنا عن معرفة الدِّين بمعناها الواسع. وعلى أيّ حالٍ، المشهور في هذا المجال قولان: الأوّل يرى أنّ القرآن ناطقٌ والآخر يراه صامتاً. وبما أنّ توضيح التوصيف الثّالث المشار إليه في العنوان أعلاه يتوقّف على توضيح بعض موارد القصور في هذين الرأيين فسنعرج عليهما باختصار، ثم نتعرض لتوضيح رأينا المختار.

بناءً على نظريّة ناطقية القرآن، فإنّ الكتاب الإلهيّ قد تحدّث عن كلّ حقيقةٍ من حقائق الوجود، واتصف حديثه هذا بالثّبات، والوضوح والاستقامة.

ويمكن استخلاص عنصرين أساسيّين من وجهة النّظر هذه:

الأوّل: إنّ القرآن الكريم مرآةٌ لحقائق الوجود كافّة

الثّاني: إنّ دلالات القرآن الكريم واضحة

بناءً على العنصر الأوّل، فإنّ القرآن الكريم لم يترك حقيقةً من حقائق الوجود، إلا وتحدّث عنها. وبناءً على العنصر الثّاني، فإنّ دلالات القرآن لم تتعرض بمرور الزمان لأيّ تعارضٍ أو تناقضٍ أو تحريفٍ، مع الحفاظ على مسألة وجود بطونٍ عميقةٍ للقرآن. يعتقد أصحاب هذا الرأيّ أنّ القرآن الكريم أشار إلى ناطقيّته بشكلٍ مطلقٍ، مثال ذلك: ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[1] وهذا مبنيّ على تفسير الكتاب المبين بالكتاب الموضّح والمفسّر، وليس على أساس أنّه مرتبةٌ من علم اللّه تعالى، كما يقول بعض المفسّرين.

وعلى أيّ حالٍ، فإنّ ممّا يدخل في محلّ بحثنا هو أنّ هناك نظريّةً وهي التي تؤمن بناطقية القرآن، ترى أنّ هذا الكتاب قد اشتمل على أصول العلوم كافّة، وبما أنّ العلوم على اختلافها تكشف عن حقائق الوجود، فهي توافقه في مقصوده وغرضه.

وهذا الرأيّ ليس بصحيحٍ بالكامل. حيث تفترض هذه النّظريّة أنّ اللّه تعالى قد تكفّل كشف جميع الأسرار، ثم أُعطي القرآن للإنسان ليكون مشتملاً على كافة أنواع المعارف. والسّؤال الذي يُطرَح هنا هو: لماذا يجب أن يتكفّل اللّه بعملٍ كهذا؟ هل إنّ اللّه قد جعل في تصميمه للخلق الإنسانيّ ضرورة اطلاعه على كلّ أنواع المعارف التي تساعده في رتق

---

(1) سورة الأنعام: الآية 59.

أموره وفتقها؟ أم أنّه تعالى قد زوّد البشريّة بوسائل تسمح لها بالاطّلاع على ما تحتاج إليه من أسرار الكون وخفاياه؟ يقول تعالى في تحديد الجواب عن هذا السّؤال: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾[1] يضاف إلى ذلك، أنّ الاستناد إلى الآية 59 من سورة الأنعام لا يخدم غايات ومقاصد أصحاب نظريّة ناطقيّة القرآن الكريم، وبخاصةٍ إذا لاحظنا الاختلاف في تحديد مدلول الكتاب المبين، ويزيد الأمر تعقيداً في وجههم أنّ كلمة الكتاب قد وردت منكرةً.

أمّا بناءً على النّظريّة الثّانية التي اعتبرت القرآن صامتاً، فإنّ القرآن الكريم على ضوئها لم يتحدّث بشكلٍ ثابتٍ وصريحٍ عن حقائق الوجود، وحتى لو تحدّث بشكلٍ ثابتٍ فليس من السهل تبادر معانيه إلى الأذهان. بناءً على هذه النّظريّة، فالقرآن لا يتحدّث ولا يمتلك كلاماً ثابتاً بل يجب العمل على استنطاقه ليتسنّى من خلال ذلك الاستفادة منه. هذه الاستفادة هي نفس المعرفة الدّينيّة عند المفكّرين المسلمين، والتي يلاحظ وقوع الاختلاف فيها بل التّعارض والتضارب أحياناً، وهذا الاختلاف يرجع إلى الشخص الذي يحاول استنطاق القرآن، وإلى الذّهن الذي يتعامل معه واللّغة الذي يُنطِقه بها.

ومن الواضح عدم إمكان الجمع والتوفيق بين النّظريّتين السابقتَين. فالنّظريّة الأولى ترى أنّ القرآن الكريم يحدّثنا عن جميع الحقائق على الرغم من عدم إمكانية الوصول إلى فهم بعض بطونه، وأنّ كلّ ما حصلنا عليه منه فهو منه. أمّا بناءً على النّظريّة الثّانية فالقرآن ليس في معرض أنْ

(1) سورة النحل: الآية 78.

يحدّثنا بكلامٍ خاصّ، وإنْ كان له حديثٌ خاصّ معنا، فلا يتاح لنا الوصول إليه، كلّ ما في الأمر، هو وجود القرآن الكريم واستنباطاتنا وفهمنا الخاصّ له؛ وقد تكون هذه الاستنباطات متفاوتةً ومختلفةً ومتضادةً تبعاً للإطار العلميّ والفكريّ الذي نعيش. ما يهمّنا البحث عنه هنا، هو أنّ هذه النّظريّة وعلى عكس نظريّة القرآن الناطق، تفترض أنّ القرآن ليس فقط لا يحتوي على حقائق الوجود أو الأصول الأساسيّة للعلوم، لا بل تعدّ العلوم البشريّة واحدةً من العوامل الهامّة والأساسيّة في تعيين وتحديد طبيعة ما ينطق به تبعاً للأسئلة التي نطرحها عليه والخلفيّة الفكرية التي ننطلق منها في سؤالنا إيَّاه.

وكما كان موقفنا من النّظريّة الأولى الردّ والرّفض، فكذلك لا نملك ما يبرّر لنا تبنّي هذه النّظريّة أيضاً. ولا نريد القول بعدم وجود موردٍ لاستنطاق القرآن؛ حيث إنّ أمير المؤمنين(ع) أوصانا بذلك وأمرنا باستنطاق القرآن في إحدى خطبه.[1] وهو بذلك يرشدنا إلى وجود جواهر عظيمةٍ في بطون القرآن؛ حيث لا يمكن الحصول عليها من دون استنطاقه، وما تجب الإشارة إليه هنا هو أنّ «الاستنطاق» و«النطق» يصدقان في مجال القرآن الكريم يقول تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[2] مع العلم أنّ هذه الآية الشريفة تتحدّث عن الرسول. وطبعاً «النطق» المذكور في الآية لا يراد منه حركات اللّسان في الفم وهو غير مختصّ بالرسول الذي يمتلك اللّسان، بل محتوى هذا النطق هو «الوحي» وليس «الهوى». وعلى هذا الأساس، فإنّ مقصود هذه الآية هو

(1) نهج البلاغة، الخطبة 158.

(2) سورة النجم: الآيتان 2 و3.

نفس القرآن الكريم؛ بمعنى أنّ القرآن هو نفس المحتوى الوحيانيّ الذي يمتلك «نطقاً» على أساس الوحي.

في الختام، يبدو أنّ الرأيّ الصحيح هو النّظريّة الثّالثة التي ترى أنّ القرآن يتحدَّث بشكلّ مورديّ؛ بمعنى أنّ القرآن ناطقٌ وليس بصامتٍ، ولكن نطقه هذا مورديٌّ، ومن دون دخولٍ في كلِّ التفاصيل التي يمكن الحديث عنها، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الصّفة فيه في موارد عدّةٍ.

ويستفاد من آيات القرآن الكريم أنّ هدف اللَّه تعالى من نزول هذا الكتاب والكتب السّابقة هو هداية البشر ليتمكّن الإنسان من خلالها من اكتشاف طريقه إلى ساحة الربوبيّة، بحيث إنّ هذا المسير لا يتأمّن من دون الرسل والكتب التي أرسلها اللَّه تعالى للبشر: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًاۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1] ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾[2] ويبدو أنّ جميع آيات القرآن الكريم كانت في سبيل تحقيق هذا الغرض.

ولقد اتخذ القرآن الكريم أساليب خاصّة لتأمين هذا الغرض الأصليّ؛ بمعنى أنّه كان يذكر عند الضرورة بعض حقائق الوجود أو الإنسان في سبيل بسط وتفصيل ذاك الغرض، أو لذكر موانع حصوله. ولكن هذا الكلام يرجع بشكلٍ دائمٍ إلى الغرض الأصليّ. وعلى هذا، فالقرآن الكريم إمّا أنّه لم يتحدّث حول المسائل الأخرى، أو أنّه تحدّث عنها بما يقتضيه الغرض. ومن الواضح أنّ القرآن الكريم لم يتحدَّث عن

(1) سورة البقرة: الآية 38.

(2) سورة البقرة: الآية 151.

كثيرٍ من الحقائق العلميّة والفنيّة، ولم يظهر في التفاسير الموجودة، وما يدلّ عليه ظاهر الآيات أيّ اهتمامٍ من قبل القرآن بها. وللتقريب إلى الذّهن يمكن القول: إنّ القرآن أشبه بخطيبٍ يتحدّث حول مسائل محدّدةٍ وقد يذكر بعض الشواهد والحقائق الوجوديّة والمسائل التّاريخيّة بما يتناسب والمقام، ولكن الهدف الأساسي هو الالتفات إلى غرضه الأصليّ.

عندما يتحدّث القرآن الكريم حول بعض الحقائق الفلكيّة أو البيئيّة أو التّاريخيّة وأمثالها، فإنّه يتعرّض لها بمقدار الحاجة، ثم يتابع حديثه الأساسي والأصليّ، وهو هداية البشر. وبعض النّاس يتتبعون هذه الموارد ويأتون إلى القرآن بغرض غير القرآن، ومثل هؤلاء لا يُودِعون القرآن قلوبهم، وكثيراً ما كان لهذا النّوع من الرجوع إلى القرآن آثاره السيئة، من عدم نيل هذا المراجِع غرضه، وعدم عثوره على ضالّته، ولربما كان ذلك سبباً لانصرافه عن القرآن وملالته منه. مثال ذلك: من تستهويه كتابة القصص، ويبذل كلّ جهده وقدراته الفنيّة في الكتابة الدّقيقة، هذا الشخص لو عاد إلى قصص القرآن الكريم، ووقف على هذه القصص بما عليه من قدراتٍ فنيّةٍ قصصيّةٍ لشاهدناه يغلب عليه الاضطراب والملل حين يشاهد أنّ القصص القرآنية لم تذكر بالشّكلّ المتعارف عليه في القصص التي يكتبها أصحاب الاختصاص من حيث مراعاة الأمور الفنيّة والبداية والنهاية.

وهكذا من يطالع القرآن الكريم منطلقاً من روحيّة عالم النّفس أو الفلك أو الاجتماع، فإنّه بمجرّد ملاحظة هذه الجوانب في القرآن الكريم سيقف حائراً مضطرباً؛ لأنّ القرآن الكريم تحدّث عن هذه الأمور ليس

بناءً على أصول هذه العلوم بل بما تقتضيه أغراضه وأهدافه وما تمليه الحاجة. بمعنى أنّه مع ملاحظة الغرض الذي يسعى إليه القرآن الكريم، فإنّ كلامه غير منقطع بل متّصلٌ ومنسجمٌ، وإلا للزم أن يتابع القرآن هذه الأبحاث حتى نهايتها.

وتوجب هذه النّظريّة أن لا يتعمّق المتحدث كثيراً في غرضه الأصليّ، ويوجِّه كافّة إمكانياته لتحقيق هذا الغرض، وبالتالي أنّ يتعرض بشكلٍ إجمالي للمسائل البعيدة عن هذا الغرض. ثم إنّ هذه النّظريّة حول أسلوب القرآن الكريم تدفعنا للإجابة عن هذا السُّؤال؛ وهو هل أجاب القرآن الكريم على الاحتياجات البشريّة على أساس الحدّ الأقل أو الحدّ الأكثر؟

من الواضح أنّ الاحتياجات البشريّة التي تقع ضمن الأغراض الأصليّة للقرآن قد أجاب عنها على أساس الحدّ الأكثر، وتعامل مع الاحتياجات الأخرى الخارجة عن الغرض الأصليّ، والتي تقع في محيطها على أساس الحدّ الأقلّ، على الرغم من وجود علاقة تأثيرٍ وتأثّرٍ بين هذين القسمَين من الاحتياجات البشريّة.

يحتاج الإنسان في سبيل تأمين الوقود إلى معرفة سبل تطوير صناعة النفط. لكنّ القرآن الكريم لم ينزل لتعليم النّاس قواعد استخراج النفط، لا بل اكتفى بتقديم بعض النصائح والتّوصيات الكليّة حول كيفية الاستفادة من الطَّبيعة.

من جهة أخرى، لا عجب إذا شاهدنا القرآن الكريم يتحدّث بالتفصيل عن سعي الإنسان للاهتمام بمعرفة العلّة القصوى للوجود، ثمّ إنّه يصوّر لنا هذا المسعى الإنسانيّ في صورٍ وجلوات متعدّدةٍ بناءً على

الدوافع التي تحكم الإنسان؛ وذلك لأنّ هذه الأمور تقع في إطار الغرض الأصليّ لهذا الكتاب. مثال ذلك: أنَّ القرآن الكريم يدعو الإنسان إلى البحث الأصليّ وهو هداية البشر إلى الساحة الربوبيّة، من خلال التطلّع ومن موقعٍ أعلى، إلى ما تحمله الحياة الدنيا من صعودٍ وسقوطٍ ليصل من خلالٍ ذلك إلى نتيجةٍ مفادها، أنّه من الممكن أثناء كلّ صعودٍ وسقوطٍ أن يبتلي الإنسان بمرض الغفلة. أمّا من خلال البصيرة التي يقدّمها له القرآن الكريم، فإنَّه يتمكّن من الوصول إلى رحمة اللَّه تعالى: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَـٰدِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَـٰمًا ۖ وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ ۚ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴿٢٠﴾ سَابِقُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾[1]

يقول الشيخ البهائيّ حول هذه الآية الشريفة: إنّ الخصائص الخمس المذكورة فيها ناظرة إلى مراحل الحياة والزيادة في العمر، بمعنى وجود نوعٍ من التلازم بين اللّعب ومرحلة الطفولة، اللهو ومرحلة البلوغ، التزين في اللباس والمنزل والمركب في أوج مرحلة البلوغ، الافتخار بالحسب والنسب مع تقدم العمر، وفي النهاية طلب الكثرة في الولد وجمع الأموال في مرحلة الشيخوخة.[2] وقد يساعد هذا الرأي في الدّلالة على بعض الخصائص النّفسية للإنسان في مراحل حياته المختلفة وكيفيّة ترتّب

(1) سورة الحديد: الآيتان 20 ـ 21.

(2) نقلاً عن: السيد محمد حسين الطباطبائيّ، **الميزان في تفسير القرآن**، ج9، عند تفسيره لهذه الآية.

هذه المراحل. على الرغم من أنّ الآية الشريفة كانت بصدد ذكر المنزلقات التي تعترض الإنسان في كلِّ مرحلةٍ من هذه المراحل، لكن يمكن الوصول إلى هذه الدّلالات النّفسيّة من خلال توجيه السُّؤال الآتي: **ما هي المميّزات والخصائص النّفسيّة الموجودة في كلِّ واحدةٍ من مراحل الحياة الإنسانيّة، والتي يمكن الحديث فيها عن هذه المنزلقات؟** وعلى كلّ حال، الآية الشريفة ليست بصدد الإجابة عن هذه الأسئلة، بحيث يمكن فهم كيفية التمايز بين مراحل التبدّل الذّهنيّ والنّفسيّ للإنسان، وما هي الصّفات الذّهنية والنّفسية التي تظهر في كلِّ مرحلةٍ من المراحل. مثال ذلك: أنَّه جرى الحديث عن مرحلة الطفولة ومقارنتها للعب. ومن هنا، يمكن الدّلالة على وجود مجموعةٍ من الحركات والنّشاطات الخياليّة التي ترافق مرحلة الطفولة [يقول صاحب الميزان في تعريف اللّعب بأنّه عمل منظّم يؤدّي لأغراض خيالية]. لكن القرآن الكريم لم يتعرض للحالة الخيالية هذه، وكيف؟ وفي أيّ سنّ تبدأ؟ وما هي الأشكال التي تتجلّى فيها هذه الحالة؟ وما هي المراحل والأنواع التي تتجلّى فيها حالة اللّعب هذه؟ حيث نحتاج هنا إلى نظامٍ مقتبسٍ من علم النَّفس للإجابة عن هذه الأسئلة. وما ذكرناه يؤيّد ما كنا بصدده؛ حيث إنّ اللَّه تعالى أراد في القرآن الكريم أن يوضح أغراضه، وفي هذا الاتجاه قد يشير إلى بعض الحقائق النّفسيّة أو النجوميّة وأمثالها، ولكن هذه الإشارة محدودةٌ بما يقتضيه الغرض الأصليّ للقرآن.

في الآية المشار إليها أعلاه حديث عن مراحل الحياة البشريّة في هذه الدنيا ولكن في إطار الغرض الأصليّ للقرآن؛ أي إمكانية الهداية أو الغفلة في مراحل الحياة المختلفة. ويقتضي البحث العلميّ في هذا الموضوع تقسيماً واضحاً لمراحل الحياة البشريّة، ولكن لم تجرِ الإشارةُ

إلى جميع الخصائص النّفسيّة الموجودة في كلٍّ مرحلة من هذه المراحل كما يفعل علماءُ النّفس.

تقودنا النّظريّة المتبناة إلى القول: إنّ القرآن يمتلك «النطق» في ما يتعلّق بغرضٍ خاصّ معيّنٍ. ويتّضح من خلال هذا الأمر أنّ القرآن ليس صامتاً. وعلى هذا الأساس، لا ينظر القرآن الكريم بعينٍ واحدةٍ إلى حالتي الهداية ووضوح الرؤية، وحالة العمى والسير على غير هدًى، لا بل إنَّه يمدح الأولى ويدعو لها ويذمّ الثّانية ويحذر منها: ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1].

لو أردنا أنّ نجري هذا الحديث بشكلٍ تمثيليٍّ لقلنا بأنّ القرآن الكريم لا يشبه بعض الصّور التي تستخدم في الاختبارات النّفسيّة ومنها بقع **رورشاخ**، التي يمكن النَّظر إليها من أيّ جهة وبأيِّ شكلٍ، بحيث يتغيّر شكلها بحسب الزاوية التي ننظر إليها منها، نعم، قد يرى الأحول الواحد اثنين، لكنّ الثنائيّة تملك مبّررها في الحول لا في المشهد المنظور. نعم، توجد في القرآن الكريم بعض الآيات التي تسبّب انحراف الرؤية وهي المتشابهات، ولكن يزول هذا المبّرر بوجود المُحكَمات، فالغوص في المتشابهات يشبه الحَوَلَ في النّظر إلى القرآن: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ﴾[2].

عندما يعتبر **جلال الدِّين الرومي** (مولانا) أنّ القرآن الكريم يشبه الحبل المتدلي داخل بئر، ينزل البعض بوساطته إلى البئر ويخرج بوساطته آخرون، فإنّ هذا التمثيل لا يكتمل ويكون صحيحاً إلا من

(1) سورة الملك: الآية 22.

(2) سورة آل عمران: الآية 7.

خلال التأكيد على أنّ نزول الأشخاص الأوائل إلى البئر ناشئ من ذاك «الزيغ في القلب».

3 ـ هويّة العلم الدّينيّ:

الدين العلميّ، لغز العلم والدين أو العلم الدّينيّ؟

سنحاول توضيح الرّابطة والعلاقة الموجودة بين العلم والدين في إطار رؤية «العلم الدّينيّ»، ونشير بداية إلى نوعَين غير مباركين من العلاقة بينهما؛ أي الدّين العلميّ ولغز العلم والدّين.

تظهر العلاقة الموجودة بين العلم والدين في «الدين العلميّ» على صورة العلاقة بين «الوسيلة ـ الهدف»؛ بمعنى أنّ العلم والحقائق العلميّة هي وسيلة يستعان بها لإثبات حقانيّة الدّين، وبعبارةٍ أخرى؛ يصبح العلم التجربيّ مقبولاً إذا تمكنّا من إظهار قدرته على الحديث بشكلٍ علميّ في الدّين، فالدين يصبح علميّاً وبالتالي يصبح مقبولاً. لم يكن لهذا العمل أيّ ثمرةٍ أو منفعةٍ مرجّوةٍ على رغم وجود من استسهله، ولا يمكن إقامة الدّين على أساس العلم؛ لأنّ المعطيات العلميّة دائماً في معرض الخروج من الساحة أو الإبطال من خلال التحوّلات والتغييرات والتبدّلات التي تحصل. لو نظرنا إلى الدِّين بنظرةٍ آليةٍ فلا يمكننا الاعتماد على الآلة في جعلها مقياساً للدّين. إلاَّ أنّ يعمد بعض الأشخاص إلى اختزال (Reduce) الدّين في فرضيَّاتٍ علميَّةٍ، وهنا يجب السّؤال عمّا يبقى من الدّين لتجري بعدها عمليّة الدِّفاع عن حقانيّته؟ إذاً لا يمكن الاعتماد على العلم لأجل الدّين. وهنا يصبح الدّين العلميّ تعبيراً غير ذي معنًى ولا فائدة.

في النّوع الثّاني من العلاقة بين العلم والدين أي لغز العلم والدّين، لا يراد منه العلاقة التي تكون على شكل الوسيلة ـ الهدف، بل ينظر إلى هذين الأمرَين باعتبارهما مادّةً أوّليّةً لخليطٍ قد يتفقان فيه؛ بحيث يمكن الحصول من خلالهما على موجودٍ ثالثٍ لا يشبه الأوّل بالكامل، ولا يحمل هويّة الثّاني فهو كطفل لأب وأمّ يشبههما معاً. ويمتاز هذا المستورد الثّاني أو فقل هذا التصوّر الالتقاطيّ[1] عن التصوّر الأوّل في أنّ أصحاب الاتجاه الأوّل، كانوا يحاولون الدّفاع عن الدِّين من خلال الحقائقِ التي يكتشفها العلم. وأمّا هنا فالغرض مختلفٌ والأسلوب كذلك؛ فالحديث هو عن علمٍ يطلق عليه العلم الدّينيّ. ولكن الخطأ المغفول عنه أو المتغافل عنه هو الاختلاف البنيويّ بين قضايا كلّ من العلم والدّين. فكيف يمكن تحصيل موجودٍ متجانسٍ من خلال المزاوجة بين أمرَين مختلفَين بنيويّاً؟! وبرأينا، أنّ المركب الجديد الذي يخرج من رحم هذا الزواج غير الميمون لا يستحقُّ سوى الاسم الذي أطلقناه عليه وهو المستورد الالتقاطيّ.

تقاس صحّة المعطيات العلميّة بوساطة التّجربة، بينما المعطيات الدّينيّة ليست فرضيّاتٍ تكتسب اعتبارها من خلال التّجربة. المفاهيم العلميّة الموجودة في نظريّةٍ ما تتمتّع باتصالٍ عميقٍ مع سائر أجزاء النّظريّة؛ بحيث لا يمكن انتزاع أيّ مفهومٍ منها، وبالتالي لا يمكن قياسه إلى مفهومٍ دينيّ مشابهٍ، كمثالٍ على هذا الأمر، قام البعض بعمليّة مقارنةٍ

---

(1) الالتقاط: مصطلح معروف في الثقافة الإيرانية يقصد به تناول فكرة من خارج دائرة الفكر الإسلاميّ واستخدامها على عِلّاتها، مع ما لهذا الاستخدام من آثار سيئة وانعكاسات سلبية على الفكر الإسلاميّ.(المحرر)

بين مفهوم «الباطن» عند فرويد و«النّفس الأمّارة» المذكورة في الأخلاق الإسلاميّة؛ حيث إنّ ادعاء المطابقة بينهما لا يمكن أن يؤسّس لعلم النّفس الإسلاميّ؛ وذلك لأنّ ما يحصل هنا نوعٌ من المطابقة غير القائمة على ملاكٍ ومعيارٍ، وهنا لا يمكن الاستعانة بالنّظريات العلميّة لتورية الاختلاف الكبير الموجود بين المفاهيم الدّينيّة والمفاهيم المشابهة، مثال ذلك: ما يوجد من اختلافاتٍ كبيرةٍ في هذا الأمر الذي ذكرناه.

يعتبر مفهوم «الباطن» جزءاً من الهيكليّة الشخصيّة للإنسان التابع لأصل اللّذة The principle of pleasure، وهذا المفهوم بعيدٌ كلّ البعد عن الضوابط الأخلاقيّة. وبالتالي فهو يحمل مقداراً كبيراً من إيجاد الانحراف عدا عن مشاهدتنا بعض الأشخاص الذين يعتبرونه مطابقاً «للنفس الأمّارة»، التي هي جزءٌ من الشخصيّة الإنسانيّة، إلى جانب النّفس اللوّامة والمطمئنّة. إنّ وضع كلّ واحدٍ من هذه المفاهيم في مكانه المناسب يؤدّي إلى ظهور ووضوح الاختلافات بينهما. وإنّ حركة مفهوم «الباطن» عند فرويد يؤدّي إلى سقوط الحدود الأخلاقيّة والاجتماعية، وفعاليّة «النّفس الأمّارة» يبعث على كسر هذه الحدود، ولكن الخلط بين هذَين المفهومَين المختلفَين فيه تهافتٌ واضحٌ.

وبعبارةٍ أخرى: يفترض حتى تصبح النّفس أمّارةً أن تمتلك أوّلاً تصوّراً واضحاً عن الحدود، وتعلم ثانياً أنّ تجاوز هذه الحدود ممنوعٌ، ثمّ تأمر ثالثاً بتجاوزها. أمّا مفهوم «الباطن» عند فرويد، فهو غريبٌ عن هذه الأمور الثلاثة، فهي ناشطةٌ منذ ولادة الإنسان، وهكذا تستمرّ معه إلى مراحل حياته الأخرى من دون أن تطرح عليه مسألة الحدود الأخلاقيّة، أو ممنوعيّة تجاوز هذه الحدود وعدم ممنوعيّة ذلك.

يعتقد فرويد بأنّ هذا الأمر يستمرّ مع الإنسان حتى عمر الثّالثة أو الرابعة حيث تسيطر عليه حالة «ما وراء الذّات» (superego)، ولكن هل يمكن القول: إنّ النّفس الأمّارة ناشطة في الطّفل منذ ولادته؟ عندما يتشكّل مفهوم «ما وراء الذّات» عند فرويد فإنّه ليس واحداً من مقوّمات «الباطن».

بناءً على ذلك، يميّز فرويد بين هذا المفهوم ومفهوم الباطن في الهيكليّة الفرضيّة للشخصيّة، بينما نلاحظ في النّفس الأمارة وجوداً لمسألة الحدود والمنع من تجاوز هذه الحدود، ومن ثمّ العزم على تجاوزها.

يمكن البحث عن نوعٍ مقبول من العلاقة بين العلم والدين وذلك في ما يُسمّى «العلم الدّينيّ». يتّضح من خلال البحث الذي قدمناه حول هويّة العلم وهويّة الدّين نوع العلاقة التي يمكن أن تحكم العلم والدّين. يتسع العلم في الرؤية ما بعد الوضعيّة لجميع أنواع المعارف غير العلميّة؛ من جهةٍ أخرى وبناءً على نظريّة النطق الموردي فالدين غير كفيل بضمّ العلوم المختلفة إليه، لا بل إنّ من يسعى إلى نظريّة كهذه فإنّه من دون شكّ يسعى نحو السراب، عندما يحمل «العلم الدّينيّ» (المقصود منه في الغالب العلوم الإنسانيّة) معنى مقبولاً، وعندما يسعى الشخص إلى فرض المعرفة الدّينيّة في مجال الإنسان، ويبيّن من خلالها نوعاً معيناً من المفاهيم، الفرضيّات، والنماذج وطرائق التوضيح، وبالتالي يقوم ببناء نظريّةٍ علميّةٍ، فإنّه يتحدّث عندها بلسان التّجربة.

انطلاقاً من هذا المعنى، يمتلك العلم الدّينيّ موجوديّةً متكاملةً،

يحصل هذا النّوع من التكامل من خلال الحصول على تلقٍّ وفهمٍ دينيٍّ واحدٍ للإنسان، ويعتبر بمنزلة فرضٍ سابقٍ؛ ثم من خلال هذه الصّورة تقدم مجموعةٌ من الفرضيّات حول المسائل النّفسيّة أو الاجتماعيّة؛ بحيث يكون هناك نوعٌ من التّناسب بين هذه الفرضيّات والصّورة السّابقة المذكورة. بعد هذا الأمر نصل إلى مرحلة الاختبار التّجريبيّ للفرضيّات، ويمكن الحديث عن معطياتٍ علميّةٍ (تجريبيّةٍ) في حال توفرت شواهد كافيةٌ على هذا الأمر.

تعتبر هذه المعطيات علميّةٍ بكلٍّ ما للكلمة من معنى؛ وذلك لأنها خضعت للتجربة وهي معطياتٌ دينيّةٌ أيضاً؛ لأنها تمتلك فرضيّاتٍ دينيّةً متقدّمةً، وتتمتّع بهيكليةٍ جمعيةٍ متكاملةٍ، حيث إنّ الفرضيّات قد تبدلت بما يتناسب والفرضيّات المتقدّمة الخاصّة، وفي الختام، تنجو من تهمة إخضاع الدّين للتجربة؛ لأنّ ما خضع للتجربة هو ما نملكه من فرضيّاتٍ مقتبسةٍ من النماذج الدّينيّة، وليس نفس النماذج الدّينيّة. يمكن أنّ تخطئ بعض الفرضيَّات التي قدمناها، ويمكن للبعض الآخر أنّ يخرج بصورة الشواهد التجربيّة.

يعتقد بعض المحقّقين أنّه لا يصحّ الحديث عن العلم الدّينيّ رغم الاعتراف بتأثير الفرضيّات المستمدّة من الدّين بالمعنى المتقدّم: «**لا تعني لاحقة الدّينيّ في توصيفٍ للعلم في مركب العلم الدّينيّ كون العلم متكئاً على الدّين ومحكوماً له، وبناء عليه، فإنّ العلم الدّينيّ هو العلم وهذه الصّفة اللاّحقة لـه ما هي إلا حشوٌ زائدٌ لا يشير إلى مضمون محدّدٍ**»[1]

(1) أحمد نراقي، الموضوعية في العلم وعلاقتها بالتعاليم الدّينية، مجلة كيان، العدد 20، ص 22.

ويعتمد هذا الرأي على نظريّة **رايشنباخ** الذي يميّز في العلم بين مقامين: مقام الاكتشاف context of discovery ومقام الحكم context of justification. يعتقد **أحمد نراقي** صاحب المقولة المتقدّمة أنّ المعنى المقبول والممكن التحقّق للعلم الدّينيّ هو في المقام الأوّل، أي مقام الاكتشاف فحسب، وبعبارة أخرى في هذا المقام يتأثّر المحقّق بأيّ مصدرٍ سواء في ذلك الأساطير والأحلام والدين وغير ذلك. ويصبح العلم الدّينيّ بمعنى أنّ التعاليم الدّينيّة تترك آثارها على مفاهيم وفرضيّات المحقق، ويختلف الحال عندما ننظر إلى مقام الحكم؛ حيث يجب إخضاع الفرضيّات للتجربة ولا يمكن الحديث عن أيّ نوعٍ من أنواع العلم الدّينيّ أو العلم مع أيّ لاحقةٍ أخرى تضاف إليه؛ وذلك لأنّ المعيار الحاكم هنا هو التّجربة فقط، والعلم هو ما ينتج عن التّجربة.

أمورٌ لا بدّ من ذكرها:

توجد مجموعة من الأمور تحسن الإشارة إليها في التعليق على هذا التصوّر وهي:

أوّلاً: إنّ الاعتراف بإمكان العلم الدّينيّ في مقام الكشف يعني عدم الالتزام بتمييز **رايشنباخ** والذي جعله الناقد أساساً لبحثه؛ وذلك لأنّ العلم هو نتيجة مقام الحكم، وبما أنّنا ما نزال في مقام الكشف فلا يمكن الحديث عن العلم. إذاً يوجد نوعٌ من الحشو في الكلام المتقدّم، ويمكن القول حول الجزء الأوّل من مركب «**العلم الدّينيّ**»: الدِّين هو الذي يحصل في مقام الكشف وليس العلم الدّينيّ، وعلى هذا الأساس وبعقيدة المؤلّف لا يمكن الحديث عن العلم الدّينيّ؛ لأنّ هذا الأمر احتمالٌ مقبولٌ يمكن تصوّره للعلم الدّينيّ.

ثانياً: يمكن الحديث عن نفس التقسيم الذي ذكره **رايشنباخ**؛ حيث تعرض له العديد من المحقّقين بالبحث والنقد. نلاحظ بناءً على هذا التقسيم أنّ الجهات المنطقيّة للعلم محصورة في مقام الحكم، بينما تذكر الأمور النّفسيّة والتّجريبيّة في مقام الكشف. يعدّ **هانسون** من الذين تعرضوا بالنقد لهذه النّظريّة، ورأى في مقام الاكتشاف وجود بعض الجهات المنطقيّة التي تحكم عمليّة الكشف. وبعبارة أخرى: يعتقد بوجود نوعٍ من الإبهام في التمييز بين الكشف والحكم، فعندما نقول: تمّ اكتشاف الأمر الفلانيّ، فهذا يتضمّن اكتسابه لنوعٍ من المعرفة حول هذا الأمر، وهذا بحدّ ذاته نوعٌ من الحكم. بناءً على هذا الأمر، قام البعض بالحديث عن المراحل الثلاث أو عن المراحل الأربع.

يجري الحديث عادةً في التقسيم الثلاثيّ عن المراحل الآتية:

1 ـ التوليد generation

2 ـ التفحص pursuation

3 ـ القبول acception

في مرحلة التوليد تتحقّق فرضيّةٌ أو نطفة نظريّة، ثمّ يجري العمل في مرحلة التفحص على قياس الاحتمال في الفرضيّة أو المعتقد الأوليّ، وقد يجري قياس الفرضيّة مع بعض الآراء، وفي الختام في مرحلة القبول يتمّ إيداع الفرضيّة التي جرى التفصيل فيها للتجربة؛ بحيث يتمّ قبول الفرضيّة في حال توفّرت شواهد كافيةٌ تؤيّدها.

ويضيف غولدمن إلى المرحلتين الأوّليين مرحلتين أخريين هما:

1 ـ التّجربة test

2 ـ اتخاذ القرار decision[1]

وعلى الأحوال كلّها، لو أردنا الحديث بالأسلوب الذي تحدّث به الناقد بناءً على تقسيم رايشنباخ، فلا بدّ من الإشارة إلى الغفلة عن نقطة هامّة؛ وهي الحديث عن نوع «العلاقة» بين مقامَي الكشف والحكم. هل يؤدّي العبور من مقام الكشف إلى مقام الحكم إلى بزوغ نوعٍ من الاستحالة (من التحوّل)؟ وهذا يعني انقلاب ماهية الأمور التي حصلت في مقام الكشف. وبعبارة أخرى: لو تشكّلت الفرضيّة في مقام الكشف تحت تأثير التعاليم الدّينيّة؛ بحيث كان ارتباطها بالتعاليم المذكورة واضحاً، فإنّ هذه الفرضيّة ستنزع عن نفسها صفة الفرضيّة الدّينيّة بمجرَّد الانتقال إلى مقام الحكم. بناءً على هذا الأمر، يجب الإذعان بأنّ المراحل التي تحدّث عنها رايشنباخ ناقصةٌ، لا بل وتحتاج إلى مرحلةٍ ثالثةٍ تفصل بين مقام الكشف ومقام الحكم، بحيث إنّ ما يحصل في هذه المرحلة الثّالثة هو إزالة كلّ ما له تعلّق بالمقام الأوّل للانتقال إلى مقام الحكم، أمّا لو تمّ الاكتفاء بالمرحلتين، فإنّ مقام الحكم سيكون للحكم فقط، وليس لأيّ شيءٍ آخر. وكلّ ما يمكن الوصول إلى في الحكم هو أنّ الفرضيّة (أ) والتي كان لها نوعٌ من التعلّق سوف يتبيّن بالتّجربة أنّها فرضيّةٌ جديرةٌ بالاعتناء.

مثال ذلك لو نظرنا إلى عالم النّفس السّلوكيّ **اسكينر** الذي استلهم من البراغماتية الأمريكية توجهّاً سلوكيّاً، وبالتالي اكتسبت مفاهيمه وفرضيّاته في علم النّفس لوناً براغماتيّاً واضحّاً وصُبِغت في الوقت عينه

(1) Hoyningen- Huene, P. (1987), **Context of discovery and context of Justification,** Studies in History and Philosophy of Science, 18, 4, 501 - 515.

في مقام البيان والشّرح بلونٍ سلوكيّ. فهل ستفقد هذه الآراء والنّظريات في مقام الحكم والتقييم لونها السّلوكيّ البراغماتيّ عندما يتمّ تدعيمها بالشواهد التّجريبيّة، أم أنّ هذه الصبغة سوف تظلّ مطبوعةً على ناصيتها؟! كلّ ما يشير إليه مقام الحكم هو أنّ فرضيّة **اسكينر** السّلوكية تمتلك شواهد تجريبيّة من دون أنّ يجرّدها من خصوصيّتها السّلوكيّة البراغماتيّة.

وبعبارةٍ أخرى: التّجربة في مقام الحكم بمنزلة المكيال والميزان وما حصل عن طريق الكشف بمنزلة المكيل والموزون، والخطأ الذي ربما يطلّ برأسه في هذا المجال هو: وضع المكيال مكان المكيل والميزان مكان الموزون.

التّجربة هي الحاكمة في ساحة مقام الحكم، وكافّة الفرضيّات محكومةٌ للتجربة وليس للفرضيّات الفلسفيّة المتقدّمة سواء أكانت دينيّة أم غير دينيّة. وهذا يعني أنّه ينبغي علينا البحث عن اعتبار هذه الفرضيّات في التّجربة، ولا يعني هذا أنّ تفقد الفرضيّات المذكورة في مقام الحكم شكلّ الارتباط والتعلّق بالفرضيّات المتقدّمة.

يضع الناقد (**أحمد نراقي**) جانباً كلّ هذه الأمور: لاحقة الدّينيّ في مركب «**العلم الدّيني**» لا يعني مطلقاً تعلق أو ارتباط أو رفض العلم بالنّسبة إلى الدِّين. لغة التّجربة هي اللّغة الوحيدة التي يجري الحديث بها في العلم، ولكن ليس بلهجةٍ واحدةٍ. لماذا تتعدّد اللهجات مع أنّ اللّغة واحدةٌ؟ السَّبب أنّ ساكني هذه المرتبة قد جمعوا من أماكن متعدّدة بحيث لا يمكن لأحدهم إخفاء لهجته. وهذا دليلٌ على وجود نظريّاتٍ علميّةٍ مختلفةٍ في كلِّ فرعٍ علميّ.

مثالٌ آخر: يمكن ذكر بعض نظريات علم النّفس عند **بياجه** الذي عمل كما **اسكينر** الذي قدم معطياته ونظرياته في مجال علم النّفس بعد أن أخضعها للشواهد التّجريبيّة، مع العلم أنَّه لا يمكن الغفلة عن تعلّق فرضيّاته بنظريات **كانط** وآرائه، ولقد أعلن **بياجه** مراتٍ عدّةٍ عن توجّهاته الكانطيّة.[1]

بشكلٍ عامٍّ يرتبط علم النّفس عند **بياجه بكانط** من جوانب أربعة:

الأوّل: هو أنّ **بياجه** يعتقد كما كانط بأنّ عمل الفكر في الأساس هو عملٌ صوريّ formal ويعتبر الذّهن بمنزلة وسيلةٍ استنباطيّةٍ discursive بدل اعتباره مصدراً للعلم.

ومن الواضح أنّه يوجد في نظريّة **بياجه** الخاصّة المتقدّمة [الموجودة في مقولات **كانط** (كالكميّة والكيفيّة) ومفاهيم الزمان والمكان التي تعتبر كالصّور المتقدّمة للفهم البشري]، على الرغم من أنَّه أدرج هذه الخاصيّة في إطار علم الحياة، وتحدّث عن المعطيات الفطريّة كطلب التعادلequilibration باعتبارها إطاراً ذهنيّاً منظماً.

الثّاني: هو العامل التّجريبيّ empirical الذي يعتبره **بياجه** كما **كانط** بمنزلة المثال الأعلى للعلم البشريّ. يعتقد **كانط** بأنّ المقولات الصّوريّة فاقدةٌ للاعتبار من دون المعطيات الحسّيّة، ويقول **بياجه**: إنّ العلاقة بين العامل التّجريبيّ والهيكليّة الحياتيّة الموجودة مُسبقاً تهيّئ الأرضية لتبدل الهيكلية الذّهنية.

الثّالث: هو القول بنوعٍ من الغائيّة teleology أيّ الغاية والقصد

---

(1) Piaget, J. (1952), The Child Conception of the Number, London, P. 156.

الحاكم على السّلوك. طبعاً حاول بياجه هنا[1] التعبير عن الغائيّة بلسان علم الحياة بسبب ميله إلى علوم الحياة، وأطلق عليه السّلوك الغائيّ - القانونيّ teleology.

الرابع: هو توضيح آليات العمل العقلانيّ rational action وارتباطه بقانون ردة الفعلreflectivity. يقوم **كانط** بتوسيع مفهوم العقلَ بناءً على فكرة الحكم الانعكاسيّ reflective judgment؛ حيث يعتبره عاملاً باحثاً عن قوانين خاصّةٍ يعتمد عليها في تفسير وتوضيح التّجربة experience حتى وإن لم نحصل على دليلٍ منطقيٍّ يقوم عليه هذا العمل. ويتحدّث **بياجه** أيضاً[2] عن مفهومِ الانتزاع الانعكاسيّ reflective abstraction، حيث يعمد الذّهن وعلى مستوى عالٍ إلى إعادة تنظيم الأمور الموجودة لديه، والمنتزعة من مستوى أدنى[3] مع ملاحظة الاختلاط العميق بين علم النّفس عند **بياجه** ومقولات **كانط**، فلماذا لا يمكن اعتبار علم النّفس عند **بياجه** هو بذاته «علم نفس كانطيّ» أو من جملة الكانطيّة الجديدة؟ ولماذا لا يمكن اعتبار علم النّفس عند **اسكينر** هو «علم نفس براغماتيّ» pragmatistic؟ وهكذا عندما تجتمع الآراء الدّينيّة الخاصّة ومفاهيم وفرضيّات العلم بحيث تكون هذه الفرضيّات مقبولةً على مستوى الشواهد التّجريبيّة في مقام الحكم، لماذا لا يجب الاعتراف بأنّ النّظريات العلميّة تمتلك لوناً دينياً؟ وبعبارةٍ أخرى هناك إمكانيةٌ لوجود «العلم الدّينيّ».

---

(1) Piaget, J. (1980), **Adaptation and Intelligence**, Chicago, P. 72.

(2) Ibid. P. 90.

(3) See: Jackson, I. (1987), **On situating Piagets subject**: a triangulation based On Kant, structuralism, and biology, Philosophy of Social Science, 17,Pp. 471 - 486.

أفترضُ أنّ شخصاً يعيش في مكانٍ يتواجد فيه الذهب في التّراب، فلو قام هذا الشخص بملء كيسه من هذا التّراب والذهاب به إلى خبير الذهب ليستخرجه لـه، فهل يمكن لهذا الشخص الادعاء أنّ ما حصل عليه هو من جهده وحده فقط أم يجب الاعتراف بأنّ للخبير دوراً في استخراج الذهب وبالتالي نصيباً منه؟. لو كان الفرض هو وجود الذهب في الأرض، ثمّ وجد الذهب من خلال التّجربة، فهل يمكن القول بأنّ الذهب الموجود غير متعلّقٍ بالفرض المسبق؟ الخوف الذي يعتري الناقد هو القول بنوعٍ من «النّسبيّة» عند إلحاق بعض الأمور بالعلم أمثال: «العمليّة»، «الكانطيّة الجديدة» و«الدّينيّ» حيث يعتبر هذه الأمور من الأشياء الخطيرة على مستوى الدّين ويعتقد بأن: العلم الدّينيّ ممكن الحصول عند القول بالنّسبيّة، والإشكال الذي يحصل عند القول بالنّسبيّة هو مقدار أيّ معيار للاعتقاد بأفضلية علم على أخر.

طبعاً لو كان المؤلّف يريد من النّسبيّة هنا، النّسبيّة المعرفيّة epistemological فهي لا تستدعي وجود أيّ محاذير صعبة عند نسبة تلك الأمور إلى العلم. إنّ الإذعان بالنّسبيّة المعرفيّة يؤدّي إلى رفض الموضوعيّة العلميّة، ورفض الاتفاق بين الأذهان العلميّة، ويستدعي إلحاق الأضرار بالهويّة التّاريخيّة للعلم، ولكن يوجد نوعٌ آخر من النّسبيّة لا يؤدّي إلى تهديد الهويّة التّاريخيّة للعلم، لا بل من خلالها فقط يمكن تقديم فهم مناسبٍ للعلم؛ هذا النّوع من النّسبيّة المعرفيّة epistemic لا تتعارض بأيّ شكلٍ من الأشكال والواقعيّة الانتقاديّة critical realism. يقصد من هذا النّوع من النّسبيّة وجود واقعيات قديمة معقّدة عند الإنسان (في العلوم الإنسانيّة)، يمكنها أن تقدم للعلماء فرضيّات متقدّمة. وبعبارة أخرى: تساهم الفرضيّات المتقدّمة في المجالات السّلوكية والمعرفيّة

cognitive في أن يبيّن علماء النّفس نماذج مختلفة للواقعيات الإنسانيّة، بحيث يكون نصيب العالم السّلوكيّ من العلم مختلفاً عن نصيب العلم المعرفيّ.

وبما أنّ المعطيات الموجودة عندهما مستدلّ عليها من جهة الشواهد التّجريبيّة، فكلاهما يملكان المعطيات العلميّة والتّاريخيّة المقبولة، لكنهما محكومان لنوع من النّسبيّة أي النّسبيّة المعرفيّة. بعبارة أخرى: هناك إمكانية للحصول على نصيب وسهم من العلم بالحدّ الذي تسمح به الفرضيّات المتقدّمة. وتبقى الإشارة إلى أنّ هذا العلم المحدود هو جزءٌ من العلم؛ أي يمتلك واقعيّةً موضوعيّةً وتاريخيّةً تجتمع عليها الأذهان. وهذا ما يوجّه وجود نظرياتٍ متعدّدةٍ ومختلفةٍ في الفروع العلميّة. ومن الطّبيعيّ تعدّد المفاهيم، الفرضيّات والنّظريات عند العلماء بسبب امتلاك أنواع خاصّة من الآراء والفرضيّات المتقدّمة، بحيث يتلاءم كلّ مفهوم أو فرضيّة مع الفرضيّات المسبقة المتقدّمة عليها. هذا التلاؤم والتّناسب يمكن مشاهدته في ما يلحق العلم ولا يؤدّي بنا إلى التّسليم بالنّسبيَّة المذمومة، بمعنى أنَّه لن يكون من جملة النّسبيّة المعرفيّة.

بناءً على النّسبيّة المعرفيّة، كلّ عالم يُحَصّل نصيباً من المعرفة بما تسمح به الفرضيّات المتقدّمة الموجودة لديه. وعليه، فإنّ معرفته هذه لن تكون تامّة بل محدّدةً بما يمتلك من سهم ونسبة من المعرفة الصحيحة؛ لذلك تؤخذ على أنّها مفروغٌ عنها أو مردودة، وتنحصر عمليّة الحصول على المعرفة الصحيحة بما تؤمنه الفرضيّات المسبقة الموجودة لدى العالم. وبما أنّ هذه الأمور الفرضيّة دائماً في معرض الضيق والسعة، فإنّ النتيجة ستكون حصول كلّ شخص على نسبة معيّنة من المعرفة.

خلاصات ونتائج:

1 ـ يمكن للعلم أن يختلط بغير العلم من المعارف، ومن ذلك المعرفة الدّينيّة، بحسب التصوّر المابعد وضعيّ للعلم.

2 ـ الدّين الإلهيّ ليس ناطقا بكلّ حقائق الوجود. وهو في الوقت عينه ليس صامتاً تجاهها بالكامل، بل هو متكلّم باختصار، وبحسب ما يتّفق مع غرضه وينسجم مع غايته الأهمّ ألا وهي هداية البشريّة، وسوقها إلى ساحة الحقّ، وهذا التصوّر حول الأديان الإلهيّة يخفّف من غلواء رغبتنا بصياغة علم دينيٍّ.

3 ـ يمكن أن يتصوّر للعلم الدّينيّ معنى لا يتنافى مع العلم، ولا مع الدّين في آن، والعلم الدّينيّ بهذا المعنى يكون باعتبار الدّين معرفة متقدّمة على العلم؛ وموحية له بفرضيّاته ونظرياته وربما بطريقة تقديمها وطرحها.

4 ـ عندما تخرج الفرضيّات العلميّة من هذا النّوع المشار إليه أعلاه من أتون التّجربة بنجاح، ويكون تعلّقها بالدين واضحاً بيناً، سوف يتوفّر لدينا مفهوم العلم الدّينيّ. وتحديد نفوذ المعرفة الدّينيّة في العلم في دائرة الاكتشاف دون مقام الحكم والتقييم كما يقترح رايشنباخ سوف يؤدّي إلى ظهور هّوة بين المرحلتين (الاكتشاف، والحكم)، ويحوّل العلاقة بينهما من علاقة سيّالة متحرّكة إلى علاقة جامدة.

5 ـ إنّ إلحاق صفة الدّينيّ بالعلم لا يسبّبُ بالضرورة أيّة نسبيّة معرفيّة بالمعنى المذموم، وكلّ ما يولده هو نوع من النّسبيّة التي تجري في عروق العلم؛ بحيث لا يتسنّى لنا من دونها فهم أو تبرير تعدّد النّظريات في أيّ علم.

6 ـ العلم الدّيني ليس ظاهرة غريبة على العلم، فكلّ النّظريات العلميّة أو أكثرها على الأقل لها لاحقة خفية من خارج العلم يمكن أن تضاف إليها، ولا يمنعنا هذا من الاعتراف أنّه لو تحقق شيء باسم العلم الدّيني في العصر سوف يكون شيئاً جديداً إلى حد ما.

الفصل الثاني

1 ـ العلوم التجريبية والدين أيّ وحدة نريد

2 ـ الموضوعية العلمية والرؤية الدنينة

3 ـ العلوم الحديثة وخسوف التوحيد

4 ـ روحانية المادة في الفيزياء المعاصرة

العلوم التّجريبيّة والدين أيّ وحدةٍ نريد؟

محمد سليمان بناه(*)

تمهيد:

يرتكز هذا البحث الذي أقدمه بين أيدي القرّاء على أسسٍ نظريّةٍ طرحها وشيّد أركانها المفكّر الفرنسيّ ميشال فوكو، ولعلّ في هذه الإشارة ما يخدم من يريد الإحاطة بهذه المقالة وخلفياتها الثقافيّة. ولا يخفى على العارفين أنّ فوكو قد أثبت أنّ العلم والسلطة وجهان لعملةٍ واحدةٍ، ومن أحدهما ينتج الآخر. وهو من طرح نظريّة إحلال «علم الآثار» (الأركيولوجيا) و«علم الأنساب» (جينالوجيا) محل «علم المعرفة» و«تاريخ العلم»، الأمر الذي ستأتي الإشارة إليه في ثنايا البحث.

ماهية الدّين وحقيقة العلم التّجريبيّ:

ولا يمكن التفلّت من ضرورة تعريف كلّ من مفهومَي العلم والدين في مثل هذا البحث، ولكن بما أنّ هذه المقالة لا تهدف إلى البحث حول

(*) باحث وكاتب إيراني.

المفاهيم، بقدر ما ترمي إلى تحديد طبيعة العلاقة بينهما؛ فلذلك سوف أعفي نفسي من مهمّة تقديم تعريف تفصيليٍّ لهذَين المفهومَين، وأعتمد في اختياري لهذا الأمر على وضوح الصّورة حولهما إلى حدٍّ كبيرٍ في العُرف العامّ. ويعلم المطّلعون على علم الاجتماع والأنثربولوجيا أهمّية تعريف الدّين بآثاره في هذَين العلمَين. وقد اخترت الدّين الإسلاميّ بوصفه مصداقاً بارزاً لمفهوم الدّين، رغم أنّ كثيراً ممّا يصدق على الإسلام ينطبق على غيره من الأديان أيضاً. ويتميَّز الإسلامُ، كما سوف أوضّح في طيّات الحديثِ، بموقفٍ خاصٍّ من مسألة السّلطة على المصير. وعلى أيّ حالٍ، فحيثما ترد كلمة الدّين في هذه المقالة يقصد منها الإسلام.

واختيار الإسلام مصداقاً للدّين يعفينا من إشكاليّة تعريف الدّين إلى حدٍّ ما، ولكنّه لا يعفينا من تعريف الإسلام نفسه؛ ذلك أنّه تُطرح في بعض الدوائر الفكرية أبحاثٌ جادّةٌ وأساسيّةٌ حول وجود قراءاتٍ مختلفةٍ للإسلام. وفي هذا، ما يدعونا إلى استبدال الحديث عن الإسلام بشكلٍ مبهمٍ بتقديم تعريفٍ مبدئيٍّ لجوهر الدّين، وعليه يُبْنَى شرح العلاقة بين الدّين والعلم التّجريبيّ.

وقضيّة القراءات المتعدّدة للدّين، أو فقل تفسيراته المتعدِّدة رغم أهميّتها، إلا أنّها لن تُحَلّ بهذه البساطة وذلك لأمورٍ منها:

أوّلاً: إنّ تعريف جوهر الدّين لا يعدو كونه قراءة للدّين من بين قراءات أخرى، على الأقلّ بحسب المروّجين لفكرة كون الفهم تفسيراً ليس إلا.

ثانياً: عندما يصبح أمرٌ ما عميقاً وشاملاً إلى هذا الحدّ، لا يحسن

تحديده وتضييق دائرته في محاولةٍ لفهمه، بل الأجدى أن يُنظَر إليه كحالةٍ معرفيّةٍ. وبعبارةٍ أخرى: من الأفضل أن يتمّ التعاطي معه كجزءٍ من ثوابت الفهم الإنسانيّ رغم أنّه قد يختلف من شخصٍ لآخر.

وبنظرةٍ عامّةٍ وكلّيةٍ نجد أنّ كلّ فردٍ من أفراد الإنسان غارقٌ في أرضيّةٍ ثقافيّةٍ محدّدةٍ وهذا أمرٌ مشتركٌ بين جميع النّاس لا فضل لأحدهم على غيره فيه. وعليه فإنني سوف أنسج هذه المقالة على أساس تصوُّرٍ عن الإسلام وقراءةٍ محدّدةٍ من بين هذه القراءات المتعدّدة.

ثالثاً: سوف يتّضح لاحقاً أن هذه المقالة لا تبتني على أي من هذه الأسئلة المعرفيّة المتقدّمة.

وأضيف إلى ما مر أعلاه أن اختيار الإسلام بوصفه مصداقاً لمفهوم الدّين له ما يبرِّره على أساس ديني داخلي ومن تلك المبررات:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[1].

وكذلك: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[2].

وتوجد الكثير من الأبحاث التي تعرض لبيان حقيقة العلوم التّجريبيّة ووجه تمايزها عن غيرها من العلوم، وكذلك وجه تمايزها واختلافها فيما بينها. ولا أحاول في هذه المقالة تقديم رأيٍ خاص في هذا المجال، وكما قلت عن الدّين، فحيثما ترد كلمة «علم» يقصد منها العلم التّجريبي، إلا إذا ذُكِرت قرينة تصرف عن هذا المعنى.

---

(1) سورة آل عمران: الآية 19.

(2) سورة آل عمران: الآية 85.

وأرى أنّ تجميع الآراء المطروحة حول تعريف العلم لا يخدم الموقف بقدر ما تخدمه الإشارة إلى نظرتين إلى العلم:

1 - النّظرة إلى العلم من جهة أنّه أمر ذهني، وهي ما يسمّيه هابرماس «نموذج الوعي» Paradigm of Consciousness في هذه النّظرة تلاحظ علاقة المدرك بالأشياء، وظواهر العالم الخارجي، من جهةِ أنّها مُدْرَكة تقع موضوعًا للبحث والدرس، وما يتم التّركيز عليه في هذا التوجّه هو «علم المعرفة» epistemology والمنهج methodology.

2 - في مقابل تلك النّظرة، يوجد توجه آخر ونظرة أخرى إلى العلم راجت في أوروبا بعد الحرب العالميّة الثّانية واشتهرت باسم «نموذج اللّغة» Paradigm of Language. **وقد بين هذا التوجّه بطرق مختلفة وضبطت قواعده كذلك وهمه الأساس هو توضيح تأثير اللّغة على الفهم ودورها في التفاهم بين النّاس.**

وأما التوجّه الأوّل فهمّه الأساس معرفي، وسؤاله الأهم الذي يحاول تقديم الإجابة عنه هو: كيف يمكن الوصول إلى معرفةٍ مُطابِقَةٍ للواقع؟ ومن هنا، تولَّد الاهتمام المنهجي «**شعور الإنسان هو منشأ العلم والعمل وهذان الأمران هما وجهان لنظام فكري واحد**»[1]. أضف إلى ذلك أنّ «نموذج الوعي» «يسعى إلى البحث عن الخلفيات غير الواعية وغير الملتفت إليها مضافًا إلى محاولة كشفه للمعنى الظّاهري المقصود. وهو يهتمُّ بالنوايا الظّاهرة كما بالخفايا المطوية في داخل النص»[2].

المؤيّدون المتشدّدون للعلوم الوضعيّة positivists يتبنّون هذا الاتجاه

---

(1) Foucault, Michel, Essential Works of Foucault,1988, Vol. 2, p301.

(2) Ibid, p307.

(نموذج الوعي) ويصرفون جل اهتمامهم على علم المعرفة وعلم المنهج. ومن هؤلاء أوغست كونت الذي يعرف العلم بأنّه ما يستخدم المنهج التّجريبي؛ أي المشاهدة لإبطال أو تأييد أيّ نظريّة علميّة. ومن جهة أخرى نجد أنّ كارل بوبر لا يرى في الطّريقة الاستقرائية وسيلةً كافيةً للتمييز بين العلم وغيره، بل يرى أنّ قابلية الإبطال هي الوسيلة الوحيدة للفصل بين النّظريات العلميّة وغير العلميّة، ويرى أنّ امتحان قابلية الإبطال تجربة قاسية لا بدّ لكلّ نظريّة علميّة أن تجتازها.

وعلى أيّ حال، يبدو لي وجود إجماع على ضرورة اشتراط المشاهدة والخضوع للتجربة، على الأقلّ في «نموذج اللّغة»، ولكن إذا أردنا قبول شرط قابلية الإبطال، فإنّ كثيرًا من نظريات العلوم الإنسانيّة سوف تفقد اعتبارها ونتيجة ذلك خروجها من دائرة بحث العلاقة بين العلم والدّين. بل لعله يمكن القول: إنّ كلّ العلوم الإنسانيّة سوف تخسر توصيفها العلمي ما عدا علم الاقتصاد وبعض النّظريات المحدودة التي يمكن تجاهلها لقلتها. وهذا يعيدنا إلى التساؤل حول علميّة أو عدم علميّة العلوم الإنسانيّة، الأمر الذي لم يفارقها منذ نشأتها. ولكن سوف يتم التعاطي مع هذه العلوم في هذه المقالة على أنّها علوم رغم هذا الجدل في علميتها.

وسوف أحاول في هذه المقالة البحث ضمن التوجّه اللّغوي الذي **«لا يرى وجود تمايز أساسي بين ما نسمّيه بالحقول العلمية»**(1) ويملك هذا التوجّه نظرة مختلفة إلى العلم، ولا يشغل نفسه بمسائل من قبيل: ما هو معيار الصدق والكذب في القضايا؟ ما هو الفرق بين عالمي الثّبوت والإثبات؟ هل يمكن المطابقة بين الذّهن والعالم الخارجي؟ ما

---

(1) Ibid, p.303.

هي الصلة بين العلم والقيمة؟ وغير ذلك من الأسئلة.

والموجود في هذا التوجّه هو النّظرة اللّغوية إلى العلم؛ ولذلك نواجه عند أصحابه تعابير محدّدة عن العلم مثل: الألعاب اللّغوية (Language games) الحِكاية (Narrative). ولا يتم التّعامل مع العلم في هذا التوجُّه على أساس أنَّه «كيف نفساني» أو صورة ذهنية، أو مجموعة من القضايا، رغم أنّه قد يكون لهذه التصوّرات ما يبرّرها في محلّها.

وقد تقدم أنّ «نموذج اللّغة» لا يعتني بعلم المعرفة؛ حيث إنّ علم المعرفة والمنهج وليد الوضعيّة وفي خدمة العلوم التّجريبيّة، وتحويل العلوم إلى أسئلة معرفيّة لا يعدو كونه سقوطًا في الفخ الذي نصبه الوضعيّون لخصومهم؛ ليمنعوهم بذلك من إدراك ماهيتهم.

ومن بين العناوين والأفهام المختلفة المطروحة في هذا الاتجاه حول العلم، أرجح عنوان مبحث للتعبير عن العلم وأُفَضّل فهم فوكو في هذا المجال. ولا يمكن الوصول إلى معرفة حقيقية بهذا الاتجاه، إلا بمطالعة آثار فوكو بأجمعها، إلا أنّ الإشارة السريعة إلى بعض النقاط تساعد في تكوين صورةٍ ولو مبهمة عن هذا الاتجاه.

1 ـ المبحث هو عبارة عن واقعة، ويبحث عنه من هذه الحيثية في النموذج اللّغوي، ولا يبحث عنه بعنوان أنه: تقليد علمي، ولا بعنوان تأثيره ونفوذه الفكري، ولا بعنوان كونه تكاملاً لقاعدة نظريّة، أو لكشف الروح العلميّة للعصر.[1] فهذه القوالب التصنيفية الجاهزة لا يمكنها أن تكشف حقيقة العلم.

---

(1) Foucault, Michel,The Archaeology of knowledge, trans., by Alan M. Sheridan Smith, New York, Pantheon Books, 1972, p21.

2 ـ المبحث تابع للقواعد.

3 ـ المبحث له حد واضح المعالم ويمتاز بوحدةٍ داخليّة وليس كاللّغة التي لا حدود لها.[1]

4 ـ يرفض الاتجاه اللّغوي كلّ الوحدات المعرفيّة المعلومة والمعروفة، ويُثبِت أنّ العلوم لا تتمتّع بأيٍّ نوع من الوحدةِ المعرفيّة أو الوحدةِ الناتجة من:

أ ـ وحدة الموضوع.

ب ـ وحدة السبك.

ج ـ الاشتراك في المفاهيم المفتاحيّة.

د ـ وحدة النّظرة.

هـ ـ وحدة المؤلف.

و ـ وحدة الكتاب أو مجموعة الوسائل.

ز ـ وحدة المنشأ[2].

وتثبت الأركيولوجيا أنّ كلّ واحدةٍ من هذه المقولات السالفة الذكر لا تتمتّع بوحدةٍ داخليّة، فكيف يمكن أن تضفي وحدةً على العلم نفسه؟ كما أنّ علم الآثار يثبت وجود الانقطاع بينها كذلك. ومن هنا، لا بد من التفتيش عن وحدةٍ «المبحث» في كونه واقعة[3].

---

(1) Ibid, pp. 21-30.

(2) Ibid, pp.34 - 35.

(3) وينفي فوكو كلّ واحدةٍ من هذه المقولات بدراسة نماذج متعدِّدةٍ من العلوم. ولسنا هنا بصدد إثبات هذا المدعى من مدعيات هذا الاتجاه، ولكن للإشارة إلى وجود معنى قريبٍ من هذا في إطار الفلسفة الإسلاميَّة؛ أذكر أنّ الأستاذ الشيخ عبد اللّه جوادي آملي كان يشير إلى عدم كون وحدةِ العلم بوحدةٍ بمسائله، عندما كان يدرس مباحث البرهان في فلسفة ابن سينا.

إذًا، إنّ وحدة الواقعة هي التي تضفي على مجموعة من الكتابات والأقوال الشفاهية وحدتها.

5 ـ الفرق بين «علم المبحث» و«علم اللّغة» أنّ هذا الأخير يحاول الإجابة عن سؤال: **«كيف صيغت هذه المجموعة من العبارات وعلى أساس أيّ قاعدة ليمكن صياغة شبيه لها على ضوء القواعد عينها»** [1].

وأمّا علم المبحث فسؤاله الأساس هو: **«لماذا طرح هذا البيان دون غيره من البيانات الممكنة الأخرى»**[2] وفي توصيف المبحث يبحث عن: **«ماهو الشيء الكافي في هذا الموجود الخاضع لقواعد محدّدة والذي يسمح له بالظهور عندما يقال، ولا يظهر في مورد آخر؟»**[3]، هذا بدل اهتمامه بالبحث عن تحليل الفكر في صُوَرِه المضمرة في اللّاوعي، والكشف عن أسراره ومخفياته.

6 ـ لا تهدف هذه الطّريقة إلى معالجة العلم بوصفه واقعةً منعزلةً عمّا يحيط به، **«بل الهدف هو بيان العلاقة بين العلم كمبحث وبين أشياء ووقائع أخرى لشيء لا تتمتّع بهذا التوصيف، بل ربما تكون تقنية أو اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو غير ذلك»**[4] ويعتقد فوكو بأنّ هذه العلاقات ينبغي أنّ توضع في دائرة الوقائع وذلك دون إرجاعها إلى الشّكل الكلّي للّغة أو إلى شعور المتكلّمين وأحاسيسهم.

---

(1) Essential Works of Foucault, p.307.

(2) Ibid, p307.

(3) Ibid, p. 308.

(4) Ibid, p.308.

هذا النّمط من تحليل الوقائع يسمّيه فوكو «علم الآثار»[1] وهو ينحت هذا العنوان ليميّز عمله أعمال «تاريخ العلم»؛ وذلك لأنّ هذا الأخير على ارتباط وثيق بنظريّة المعرفة و«نموذج الوعي»[2].

7 ـ يهتمّ «علم الآثار»، بخلاف «علم المعرفة» و«تاريخ العلم» الّذين يهتمّان بدراسة الأفكار وعلاقاتها، بالبحث عن مجموعة من القواعد **«التي تعين ظهور مجموعة من البيانات أو تخفيها في ثقافة ما أو تحفظها أو تعدمها وتحفظ نقيضها بصورة وقائع وأشياء»**[3] وهذه القواعد يطلق فوكو عليها اسم «الأرشيف»[4].

8 ـ يستعير المبحث وحدته من أربعة قواعد تكمّل إحداها الأخرى:

أ ـ **القواعد الكلّية لإيجاد الموضوعات**: ولأجل أن يتجنّب فوكو مصطلحات «علم المعرفة» يختار بدل كلمة «موضوع» لفظًا هو «الأمر الإرجاعي» referential[5].

ب ـ **قواعد إيجاد التركيبات النّحوية**: في كلّ علمٍ من العلوم يشاهد تعايش وتنافر واختلاف بين مجموعة التعبيرات عنه. وبعبارة أخرى: لا يتألّف العلم سواء كان تجريبيًّا أم غير تجريبيٍّ من نوع خاص من القضايا التوصيفية أو الإخبارية، بل إننا نلاحظ في كلّ علم تجميعًا لكثير من الأمور السّياسية والاقتصاديّة

---

(1) Ibid, pp. 309 - 310.

(2) The Archaeology of knowledge, pp.135 - 195.

(3) Essential Works of Foucault, p.309.

(4) Ibid, pp.309-310.

(5) Ibid, p.314.

والحلول التربوية وغير ذلك ممّا جُمِعَ وأُضفي عليه وحدةٌ ما رغم تبعثره واختلافه[1].

ج - **قواعد إيجاد المعاني والمفاهيم**: يتضمّن المبحث مجموعة من المفاهيم المتعدّدة والمتخالفة إلى حدٍّ ما، ولكن ظهور هذه المفاهيم وتعارضها خاضع ومحكوم لنظام خاص. وهذا النّظام متشكّل من مجموعة من القواعد الحاكمة على بناء المفاهيم وهي التي تجعل بناء «الشبكة النّظريّة» ممكنًا[2].

د - **قواعد إيجاد الاحتمالات التنفيذية**: يدّعي فوكو، في مقابل من يعتقد، نتيجة التأثر بعلم المعرفة، بإمكان رد وحدةِ العلم إلى وحدةِ المعتقد يدّعي في مقابلهم:

أوّلاً: يمكن العثور على معتقدات مختلفة بل ومتعارضة في داخل العلم الواحد.

ثانيًا: يمكن العثور أيضًا على معتقدات واحدةٍ في علوم متعدّدة. توجد في كلٍّ علم احتمالات عدّة، لا بد من انتخاب أحدها. وتجري هذه الانتخابات أو الاختيارات في دائرة الاحتمالات الاستراتيجية. والقواعد التي تنظم عمليّة الانتخاب هذه، هي التي تضفي على العلم وحدته.

وهذه القواعد ليست غير متعارضة فحسب، بل هي مكمِّلةٌ بعضها لبعضها الآخر كما سلفت الإشارة. والأمر المهم هنا، هو أنّنا عندما نستفيد من هذه القواعد لتحديد علم لا يتّضح لنا ما كان يمكن أن يتّضح

---

(1) Ibid, p.315.

(2) Ibid, pp.316-318.

ويتحدد على أساس معرفي. وبعبارة أخرى: إنّ المسائل التي تُصنَّف على أساس المعيار المعرفي ضمَّت علوماً عدّةً، قد تكون مرتبطة بعلم واحد في ما إذا أخذ معيار «علم الآثار» بعين الاعتبار، وعكس هذا قد يصح أيضًا[1].

والنتيجة التي تترتّب على كلّ ما مضى، هي: أنّه ليس من الضّروري أن نبحث عن الحقيقة في حدود كاشفيتها عن الخارج رغم أنّ هذا العمل أمر مشروع ومبّرر، ولكن السّؤال الأساس الذي لا بد من الوصول إلى جوابه هو لماذا ظهرت العلوم بهذا الشّكل الخاص؟ ولماذا بقيت واستمرَّت أو نُسيت؟. إذًا، لا بد من التّعامل مع العلوم كوقائع بحثية لمعرفة مدى علاقتها بالوقائع غير البحثية.

وما أدّعيه في هذه المقالة هو أنّ علاقة الدّين بالعلم ينبغي أن تدرس من هذه الزاوية، وإلا فلا يمكن الوصول إلى أيّ معرفة لما يحصل بين الأمرين من تواصل أو انفصال. والأمر الآخر هو أنّه بناء على هذا الفهم للعلم لا يوجد أيّ فرق أساس بين العلم التّجريبيّ والعلوم الإنسانيّة رغم أنهما ليسا شيئًا واحدًا؛ وسبب عدم الفرق هو أنّ هذا التوجّه الأركيولوجي لا يهتمّ بالحكم المعرفي على محتوى العلم بل يهتمّ كما مَرَّ بملاحظة ودرس حيثيات وكيفية تشكل علم خاص في ظروف وشرائط خاصّة ومحدّدة ولماذا تشكّل هذا العلم دون غيره. والسّؤال موضوع هذه المقالة هو: لماذا أخذت العلوم التّجريبيّة شكلها الحالي خلال القرنين الأخيرين؟ وما علاقة هذه «الوقائع» بالدين؟ وبعبارة أخرى كيف تحدِّد طبيعةُ العلاقة بين العلم والدين خصائصَ العلم نفسه؟

---

(1) Ibid, p.321.

نظريّة المعرفة أم علم الآثار؟

قبل سنوات وجّه الدكتور عبد الكريم سروش سؤالاً إلى طلاّبه في مادّة «فلسفة علم الاجتماع» مفاده: ما هو التدبير الذي يجب اتخاذه عند حصول التّعارض بين العلم والدين؟ في ذلك اليوم لم يجب أحد من الطلاّب عن هذا السّؤال. ويبدو لي أنّه لم يكن هناك سوى جواب الأستاذ التلميحي الذي لم يقل شيئًا يضيفه سوى طرحه للسؤال. ورغم البراءة الظّاهرة في هذا السّؤال، إلا أنّه في واقعه وحقيقته لم يكن كذلك أبدًا.

وقد طُرح هذا السّؤال عبر مسيرة العلوم الوضعيّة مرارًا وبأشكالٍ مختلفة. وقد توسَّلَتْ هذه العلوم بوسائل معرفيّة شتّى من أجل إخفاء أهدافها السّياسية والأخلاقيّة، وحاولت أن تغيّب موارد تعارضها مع المعارف الأخرى عن أذهان النّاس بأشكال مختلفة؛ وذلك لأسباب سوف نشرحها بالتدريج في هذه المقالة.

ومازلت أذكر أنني كنت الوحيد بين تلاميذ الأستاذ سروش عندما حاولت أن أبين أنّ السّؤال ليس مصيبًا في طرحه. وأنّ طرحه بهذا الشّكل يملي جوابًا محدّدًا بصورة مسبقة. ولكنني لا أخفي أنني لم أكن واعيًا بطريقة التخلص من المشكلات المعرفيّة التي كانت تواجهني وكان رَدُّ فعلي الأولي على هذه الإشكاليّة هو إثارة إشكاليات مشابهة بين العلوم نفسها، فما الذي ينبغي فعله عندما يحصل تعارض بين قضيّة علميّة وقضيّة علميّة أخرى؟ وهذا أمر ممكن. وكنت أهدف إلى التقليل من أثر هذه الهجمة المعرفيّة على الدّين. وبعد ذلك بدا لي أنّ حل هذه المعضلة يتوقّف على اختيارالإنسان بين الإيمان بالعلم أو الدّين. فعند

وجود التّعارض الذي لا يقبل الحل بين العلم والدين في قضيّة من القضايا ينبغي أن يلاحظ المرء أنّه بأيهما يثق ويؤمن أكثر، فيرجِّح قولَه على الآخر. ولا يمكن حل هذه المشكلات المعرفيّة التي طرحت ومازالت تطرح من داخل علم المعرفة، إلا على أساس الصّراع بين العلم والدين في ساحة قلب الإنسان وعقله، فمن ينتصر ويحتلّ هذه الساحة يطرد الآخر منها في موارد التّعارض.

وقد كنت في تلك الأيام راضيًا ومقتنعًا بأنني أجبت عن سؤال أستاذي، ولم أترك تلك المعضلة على حالها المقلق للروح. ولكن بعد سنوات، تبيَّن لي أنّ علم المعرفة الذي ينظّم هذه الأسئلة ويطرحها، قد قرأ نفسه وعرف إمكانياته حقّ المعرفة. فإذا كان الحل هو اختيار وترجيح كفة الإيمان، ربما يعتقد بأنّ الدّين هو الذي سوف ينتصر لطبيعته الإيمانية ونفوذه في أعماق الروح والنّفس. ولكن ليس الأمر بهذه السهولة، فإنّ العلم أيضًا قد اتخذ لنفسه طابعًا إيمانيًا أيضًا وتسلح بما يؤمّن له سبل النصر. وفي مقابل هذا الكلام، قد يقال: أليس أهل العلم ودعاته يصرّحون بعدم وجود أصل مقدّس وأنه ليس من شيء يعتقد العلم أنّه غير خاضع للسؤال والبحث فيه، وأنهم يقدسون الحياد العلمي، وأنهم واقعيّون موضوعيّون يجتنبون كلّ الأحكام العاطفية والقيمية ولا يخلطون بين مقامَيْ «ما يجب» و«ما هو كائن»، وأنهم يتخذون موقعًا وسطًا ومحايدًا من كلِّ المواقف السّياسية والأخلاقيّة، إلى غير ذلك من الفضائل «غير الإيمانية» التي يحصونها لأنفسهم. وبناء على هذا الكم من الفضائل كيف يمكن القول، بإمكان إيمان شخصٍ ما بالعلم أكثر من الدّين، أليس العلم هو القائل: لا دخل لي بإيمان النّاس ومعتقداتهم؟ أليس هو الذي يدّعي أنّه ترك ما للّه لله وما لقيصر لقيصر، واحتفظ لنفسه برأسه؟

إذا كان العلم صادقًا في دعاواه تلك، ربما كان من المتوقع منه أن يتواضع ويعترف بشيء من الحدود لنفسه، ويخلي الساحة للإيمان في موارد التّعارض الذي لا ينحل. ولكنّه خيال لا أساس له، وكلّ ذلك التواضع يدخل في باب مديح الذّات ليس إلا. وما ينفيه العلم عن نفسه ما هو إلا التعصّب الأعمى الذي لا يستند إلى دليل، الأمر الذي ربما نجده في غير ساحات العلم، وهذا في واقعه تبرئة للذات ممّا ينسب إلى الغير، والعلم كان له منذ أن انعقدت نطفتهُ لونٌ سياسيّ ـ أخلاقيّ بل دينيّ وأحيانًا.

وعلى أيّ حال، بدا لي بعد سنوات أنّ الجواب عن ذلك السّؤال المعرفيّ كان معرفيًّا أيضًا، وكان كما السّؤال أيضًا يحمل في داخله جوابه بصورةٍ مسبقةٍ.

ولقد ساعدتني معرفتي بالنّظريات اللّغوية، على فهم أنّ فرض نظريّة المعرفة على كلّ المجالات التي يعمل بها العقل والذّهن الإنساني ناشئ من شموليَّةِ العلوم الوضعيّة التي لا تحتمل أيّ منافس، وأنّ علم المعرفة الذي يمثل عندما ينظر إليه من الدّاخل، قلعة منيعة تخفي خلفها كلّ الدعاوى السّياسية والأخلاقيّة للعلم عندما ينظر إليها من الخارج، فإنّها تبدو لمن يقف في وجه مدعياتها، ويقاوم وساوسها بيت عنكبوت ليس فيه إلا الوهن والضعف. فالعنكبوت التي تجعل همها الأساس توسعة شباكها للسيطرة على الأذهان والعقول، لن تسمح لأيّ فكر مخالف بالظهور والبروز. والشّاهد الصادق على صحّة ما أدّعيه هو أنّ عددًا من المنظِّرين والفلاسفة غادروا اتجاه «نموذج الوعي» وعلم المعرفة إلى غيره. ومن بين هؤلاء نشير إلى: هابرماس، وليوتار، ودريدا، وغادامر،

وفوكو الذين يقاس نجاح كلّ منهم بمدى بعده عن علم المعرفة؛ حيث إنّ المقارنة بين هابرماس وفوكو تظهر لنا أنّ هابرماس، رغم صراحته في إعراضه عن علم المعرفة، لم يستطع التخلص من رواسبه في كتابه «The theory of Communicative» «نظريّة الفعل التواصلي» وفي الجهة الأخرى نجد أنّ فوكو كان أكثر دقة عندما حاول الابتعاد عن اتجاه علم المعرفة، وترك الخوض في كلِّ الأسئلة المعرفيّة؛ ولذلك كان ناجحاً إلى حدٍ كبيرٍ في شرح العلوم وتوظيفاتها.

وواحدة من الوسائل الرائجة التي استخدمها علم المعرفة لجذب الأنصار وإعادة الأتباع إلى دائرة ساحته، محاولتُه إثبات أنّ من يقف خارج دائرته سوف يبتلى بالتناقض، مثلاً، في هذا المجال طرح على أصحاب الاتجاه الآخر سؤالاً مفاده: كيف تُثبتون صحّة مواقفكم تجاه العلم؟ وكيف يمكن إثبات أنّ ما قدمه فوكو من تبيين للعلم ودوره أرجح ممّا ذكره آخرون؟ وما هو ملاك ومعيار هذا الترجيح؟ وهدفهم من هذه الأسئلة التلويح بالاعتراف بعدم وجود وسائل تقع خارج دائرة علم المعرفة. وهذه الأسئلة وتوقع أجوبة محدّدة منها مبني على الاعتقاد بعدم وجود معايير غير معرفيَّة للترجيح.

وأجد من المفيد التوقّف عند تلك الأسئلة المطروحة أعلاه. وأشير إلى أنّ عدم الاهتمام بمحتوى العلوم ومضمونها، والعناية بجانب منها يعتقد أنّه أهم وأرجح من غيره، لا يلزم منه بالضرورة إنكار مضمون تلك العلوم أو نفيه. والمطلعون على تاريخ العلم يعرفون أنّ توماس كون في كتابه «بنية الثّورات العلميّة» قد أثبت أنّ تغيير «النموذج» سوف يؤدّي إلى تغيير الأسئلة العلميّة، ولا يدع مجالاً لأيّ مقارنة النموذجين السابق

واللاحق. وعدم الاعتناء بأسئلة النموذج الآخر لا تعني سوى أنّ هذه الأسئلة لا معنى لها في هذا النموذج؛ وذلك لأنّ تحليل العلم نفسه من وجهة أركيولوجية يُبنى على أساس هويّة كلاميّة للعلم، ولتوضيح هذه الفكرة أسمح لنفسي بذكر أمر حصل معي وهو: أنه في السنوات التي بدأ فيها البحث عن العلاقة بين العلم والدين والتّعارض بينهما ثم التّرويج لبحث آخر هو العلاقة بين «الوجود والعدم» بـ«والواجب والممنوع» (أيّ علاقة ما هو كائن بما ينبغي أن يكون).

في تلك الأيام، أذكر أنني كنت في محضر الأستاذ الفاضل الشيخ جوادي آملي وسألته عن هذا الموضوع، فقال ما مضمونه: «**ربما لا نستطيع استخراج الواجب من الواقع عبر تشكيل قياس منطقي، ولكن لا بد من الالتفات إلى أنّ الإنسان هو الظّرف المستوعب للأمرين معاً، فمن يبحث عن الواقع هو عينه الذي يصدر حكمه حول القيم. والإنسان الذي يفكّر هو نفسه الذي يعمل. وبالتالي يتلاقى الأمران في ظرف واحد**».

ولعل هذا التوضيح هو أفضل ما سمعت حول هذه المسألة. ولكنني لم أكن، في تلك الفترة، واعيًا لما في هذا الجواب من خصوصيّات، إلى أن تعرّفت إلى نظريات التّحليل اللّغوي. وأهمية ذلك الجواب تكمن في استعداده للخروج من الدائرة التي يفرضها السّؤال نفسه. وفي الواقع إنّ طارح السّؤال ملتفت إلى العلاقة بين القضايا التوصيفية والقضايا المعيارية، وعلى أساس هذه النّظرة يوجّه سؤاله. والمجيب بكلِّ جرأة يقول: إنّ هذه المسألة يمكن النّظر إليها من جهة أخرى غير الجهة التي تنظر منها. وفي الواقع إن طرح السّؤال يوحي بتحديد «قواعد اللعبة»، لكن بالإمكان فرض قواعد أخرى إن لم تكن أفضل من قواعد السائل،

فليست هي بأقل منها. وابتكار العلامة الشيخ جوادي آملي يكمن في اعتقاده بعدم إمكانية صياغة كلّ ما له علاقة بالفكر والإنسان وعقله بصياغة المنطق الصّوريّ.

والأمر الآخر الذي تحسن الإشارة إليه هو أنّ نظريّة المعرفة تسعى إلى جعل كلّ ما في عالم الواقع ينضوي تحت لواء المنطق الصّوري أو علم المنهج. في حين أنّنا نرى المنطقيّين أنفسهم قد التفتوا إلى الخطابة (rhetoric) وما تولّد من مشكلة للمنطق الصّوري، فعندما نقبل أنّ الخطابة يمكن أنّ تُحرّك دوافع المخاطب نحو أمر ما، كيف يمكن تقييم هذه الدّافعية فيها؟ فالخطابة من جهة تملك جانبًا توصيفيًا، ومن جهة أخرى هي سلطة تولّد أمرًا خارجيًّا وعليه لا يمكن الاقتصار، في فهم قضايا المنطق الصّوري، على دائرة هذا المنطق وحده وإغفال سائر الجهات الأخرى.

ويوجد نموذج آخر من الأمور المعرفيّة لا يمكن إخضاعه لمعايير علم المعرفة، وهي كلّ العلوم الحضورية التي تحصل لدينا. وتصوّراتنا وتصديقاتنا الذّهنية من حيث هي أمور ذهنية خارجة عن دائرة علم المعرفة وملاكاته. وقد أشرت إلى هذه الأمثلة لأثبت عدم إمكان إخضاع كلّ شيء لمعايير علم المعرفة وملاكاته.

وهنا نقطة أخرى، وهي أنّه سواء آمنا بما يؤمن به بعض الفلاسفة مثل غادامر، من كون الإنسان موجودًا لغويًا، أم لم نصل إلى هذا الحد، وأردنا أنّ نتعرف على ظاهرة «المعنى والمقصود في علاقات الإنسان» فعندها سوف تفقد محاولة المقايسة بين ما يقال، وبين ما يقع بإزائه في الخارج مبرراتها التي تلتمسها من علم المعرفة. وهنا أشير إلى أمر

موجود في ثقافة العرفان الإسلامي حيث يذكر عارفان اثنان من أبرز عرفاء الإسلام، وهما: أبو حامد محمد الأصفهاني وصائن الدّين علي بن محمد بن تركة في كتاب «تمهيد القواعد»: إنّ السالك إلى اللّه يحتاج إلى المرشد ليساعده في التميز بين المكاشفات الباطلة وغير الباطلة، وفي حالة عدم وجود المرشد لا بد من الاستعانة بالعلوم النّظريّة. وفي مقابل هذين العَلَمين هناك من يؤمن بوجود معيار للتمييز بين الحق والباطل في هذا المجال، وهو «شرح الصدر». وقد فسِّر بهذا المعنى قولُ الشاعر الإيراني جلال الدِّين الرومي:

كلّ نداء يشدّك نحو العلا قد أتاك من الأعلى

وكلّ نداء يولِّد فيك الحرص والبخل فهو صوت الذئب فاحذره واجتنب

وهدفي من ذكر هذه الأمثلة:

أوّلاً: تسلية خاطر من يعتقد بأنّ علم المعرفة هو القلعة الحصينة للعلم والعقل.

ثانيا: إنّ إمكانية ترك نظريّة المعرفة إلى غيرها من النّظريات كانت مطروحة بشكلٍ دائم، ولا بد من اختيار البديل المناسب على أيّ حال.

وما أحاول إثباته في هذه المقالة هو أنّ «الأركيولوجيا» كما طرحها فوكو هي البديل الأنسب. وفي ختام هذا القسم من المقالة أذكر أمرين مهمين:

الأوّل: إنّ علم المعرفة بمعناه المعاصر هو ابن الفلسفة الوضعيّة ومن المتعصبين للعلوم الوضعيّة. وإنّما قيدت علم المعرفة بالمعاصرة؛ لأنّ بعض الباحثين في الفلسفة يعتقدون أنّ بعض ما يبحث في

الميتافيزيقا حول العلم يدخل في علم المعرفة مثل: البحث حول كون العلم كيفًا نفسانيًا، والبحث حول الوجود الذّهني وعلاقته بالخارج، واتحاد العاقل بالمعقول، ومعيار الصدق والكذب في القضايا وغير ذلك من الأبحاث المشابهة. ولكن حتى لو كان هذا التصوّر صحيحًا، فإنّ ما يُراد من علم المعرفة في هذا العصر هو أمر آخر باعتبار التأكيد الزائد على مسألة المنهج. وعلى أيّ حال، فإنّ الاتجاهات اللغويّة ترى أنّ هذه المعايير والملاكات المطروحة في علم المعرفة بمعانيه المختلفة ناقصةٌ، ولا تخدم بعض الأغراض سواء كانت صحيحةً في حد ذاتها أم لم تكن.

الثّاني: إنّ الاحترام الزائد للعلم، الأمر الذي يبديه بعض النّاس في مقام البحث عن التّعارض بين العلم والدين يلزم منه الإيمان بنوع من العصمة للعلم؛ والحال أنّ العلم ليس وحيًا منزلاً لتُدَّعى له العصمة، ما هو المبرر للمساواة بين العلم الذي لا يمكن العثور على مصداق مُنَزَّه له وبين الدين؟ فليس صحيحًا دعوى أنّ العلم يقيني ومُنَزَّه عن الخطأ. وبناء على هذا، فإنّ افتراض التّعارض المستقر بين العلم والدين افتراضٌ خاطئٌ.

أضف إلى ذلك، أنّ العلوم التّجريبيّة صارت كُليَّةً وشمولية إلى حد كبير؛ بحيث لا تتحمّل منافسة العلوم الأخرى: ولا ينبغي الغفلة عن أنّ طبيعة المنافسة بين العلوم الوضعيّة وغيرها أخذت طابعًا سياسيًّا رغم إلباسها لبوسًا معرفيًّا في بعض الأحيان. وبعبارة أخرى: إنّ كلّ أمر يشارك هذه العلوم في هدفها يتحوّل إلى منافس ينبغي إخراجه من الساحة. وسبب التنافس هو الاشتراك في الهدف، وحلُّ هذا التّعارض لا يتم إلا من خلال تقديم شيء له جاذبية سياسية أكثر من العلم، وإلا فإنّ

العلوم الوضعيّة سوف تبقى معارضة للدّين في كثير من قضاياها ما دامت لها هذه الجاذبية السّياسية. وأشير هنا إلى أنّ هذه النظرية مستوحاة من فوكو ومبنيّة على ضوء قواعده التي قرّرها.

والاقتراح الذي أقدّمه هنا هو غض الطّرف عن البحث حول العلم على أسس نظريّة المعرفة والتّعامل معه كواقعة مبحثية؛ لمعرفة حقيقَتِه وعلل منافسته للدّين.

بناء الذّات أو قابلية التحكّم:

العلم والسّلطة وجهان لحقيقة واحدةٍ لم يفترقا أبدًا، وقد استغل الإنسان عبر تاريخه الطويل لبناء ذاته السّلطة والقوّة. والهدف الأساس من السّلطة هو إضفاء الشّكل على الإنسان وإيجاد الفاعل الأخلاقي. ويرى فوكو: «**أنّ كلّ الأنشطة التي تصدر عن الفاعل الأخلاقيّ مقرونة بإيجاد أنواع خاصّة من المعرفة. وما حصل في الغرب، ولأسباب مختلفة، هو أنّ المحور الذي كانت تدور حوله هذه المعرفة أو المعارف هو القيم العلميّة**»[1]. وجواب السّؤال عن سبب التلازم بين إيجاد الفاعل الأخلاقيّ وبين العلم عمومًا أو العلم التّجريبي خصوصًا أمرٌ واضح تمكن معرفته ببساطة، وهذا ما ركّز عليه فوكو كثيرًا ولكن السّؤال المهم هو: لماذا يجب أن يساهم العلم في إيجاد الفاعل الأخلاقي؟ وهذا السّؤال تقدمت الإجابة عنه على ضوء أسس علم المعرفة، وهو: ما ورّط علم المعرفة في إشكاليّة العلاقة بين «الواقع» و«القيم». فقيل: بما أنّ الإنسان موجود مفكّر، فلا بدّ من أن يكون لفعله الاختياري جذورًا في

(1) Foucault, Michel, **The Politics of Truth**, Edited by Sylvere lotringer. New York: Semiotext 1997, p.177.

علمه وفكره. وهذا ينتج بدوره سؤالا جديدًا هو: كيف يحقّق هذا الرّبط موجودًا عاقلاً؟

وربما يكون السّؤال الأهم من كلٍّ هذه التفاصيل هو: لماذا يصر علم المعرفة على سؤال إشكالي كهذا؟ يبدو أنّ العلم التّجريبي مطمئن إلى دوره في عمليّة بناء الإنسان مع علمه بعدم إمكانية الرّبط المنطقي بين الأمرين. وأمَّا علم الآثار، فقد أوضح الصلة بين بناء الإنسان والعلم دون العناية بالقوالب الجاهزة التي يطرحها علم المعرفة. وليس الحديث عن الصلة بين العلم والسّلطة بالأمر الجديد، فكلنا يعرف مقولة الشاعر الإيراني أبي القاسم الفردوسي القائلة بالتّرابط بين العلم والقدرة والسّلطة «القوي هو العالم» ولكنَّ الجديد في الأمر هو الشّرح التفصيلي لهذه العلاقة. بحسب العلوم موردًا موردًا.

ولم يحظ موضوع العلاقة بين العلم وبناء الذّات الإنسانيّة بالاهتمام الكافي من قبل المفكّرين، وكأنه أُريد إخفاء هذا الهدف من أهداف العلم عمدًا أو عن غير عمد. بينما نجد أنّ الفلسفة والدين والعرفان، قد أعلنت عن هذا الهدف بشكلٍ واضحٍ.

يؤمن هابرماس في كتابه «المعرفة والرّغبات الإنسانيّة» بوجود ثلاثة أنواع من التقنيات الأساسيّة التي تستخدم في المجتمعات البشريّة:

1 ـ التقنيات التي تسمح للإنسان بتصنيع الأشياء وإنتاجها أو التغيير والتصرّف فيها.

2 ـ التقنيات التي تتيح للإنسان الاستفادة من النظم الرمزية.

3 ـ التقنيات التي تتيح له التحكّم في سلوك الآخرين وتوجيههم نحو أهداف محدّدةٍ وخاصةٍ.

وبعبارة مختصرة التقنيات المستخدمة في المجتمعات الإنسانيّة هي: تقنيات الإنتاج، الترميز، والسّلطة»[1].

قد يبدو بادئ ذي بدءٍ أنّ التقنيات الدخيلة في إيجاد الفاعل الأخلاقيّ هي الأخيرة. وهي التي تتيح للإنسان وضع القوانين وتنفيذها، وفرض الانضباط، والعقاب، والثواب، والرقابة، والاستفادة من الامتيازات أو الحرمان منها، وغير ذلك من الأمور التي قد تُفرَض على الآخرين. ولكن دقة فوكو أظهرت له نوعًا آخر من التقنيات أسماه «تقنيات بناء الذّات»، وفي إيجاد الفاعل الأخلاقيّ لابد من ملاحظة هذه الأخيرة مع تقنيات السّلطة، ويعتقد فوكو بأنّه لمعرفة الفاعل الأخلاقيّ في الحضارة الغربيّة لابد من معرفة طبيعة التداخل بين تقنيات السّلطة وبين التقنيات التي يعتمدها الإنسان لضبط أنشطته ونقطة التلاقي بين تقنيات السّلطة «والتقنيات الذّاتية» هي ما يسمّيه فوكو بـ«الحاكمية».

ولا يتسنّى فهم الحاكمية على الإنسان إلا بفهم آليات عمل السّلطة. وإنّ عدم الالتفات إلى هذا الأمر وإعطائه الاهتمام الكافي هو من أهم نقاط الضعف في النّظريات المطروحة ضمن إطار نموذج الوعي. والماركسية التي آمنت بسلطة الطبقات لم تحلل أبدًا آليّات ممارسة هذه السّلطة[2].

والتّحليلات الرائجة لمسألة القدرة ودورها في الحاكمية تعاني من

---

(1) Ibid. p.180.

(2) Foucault, Michel, **Truth and Power, in power/knowledge**: Selected Interviews and other Writings Edited by colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1977, p. 116.

نقصين أساسيّين: أحدهما الاستفادة وسوء الاستفادة من مفهوم «الأيديولوجيا» وما يتبع ذلك من مشكلات معرفيّة لا مجال للدخول في تفاصيلها في هذه المقالة، والأمر الآخر هو الفهم السّلبي لمفهوم السّلطة، وفهمها على أساس أنّها من الاستبداد الذي يؤدّي إلى لجم إرادة الآخر. وهذا الفهم هو الذي دفع المفكّرين في الغرب إلى التّعامل مع السّلطة، بعنوان أنَّها أمر حقوقي قانوني وسلبي، وهذا ما جعلهم يعرّفون السّلطة، بأنّها «حكَمٌ ورادع» يتمتّع بهويّة قانونيّة. ولكن السّلطة ليست مجرّد هويّة قانونيّةٍ وذات طبيعةٍ سلبيةٍ، بل هي مضافًا إلى كلّ ذلك أمر تقنيّ وثبوتيّ أيضًا[1].

فالسّلطة ليست وسيلة للحرمان وإنّما هي وسيلة للعطاء والمنح أيضًا، ولا يمكن التعاطي معها من ناحية المشروعية وعدم المشروعية فحسب، بل هي مجموعة من التقنيات التي تمارس نشاطها على صعدٍ متعدّدةٍ. ولا يحظى التمييز بين السّلطة المشروعة وغير المشروعة بأهمية تذكر. ومن الخطأ اعتبار الدّولة المحلَّ الأصلي لتجلّي مفهوم السّلطة، رغم التّرابط بين المفهومين. فالسّلطة هي تكنيك يمارس صلاحياته في ثنايا الأنشطة اليومية الجزئية. ولا يتفق فوكو مع الفهم الماركسي للسلطة؛ حيث يراها الماركسيّون جزءًا من البنى الفوقية، ويعتقد فوكو أنّ السّلطة ذات نفوذ أعمق بكثيرٍ من نفوذ البنى الفوقية، وثانيًا هي ذات علاقة لا تنفك بكلِّ صور العلم والمعرفة[2].

وبالعودة إلى السّؤال المطروح سابقًا وهو لماذا ربط الفكر الغربي

(1) Ibid, p.121.

(2) Ibid, p.59.

بين إيجاد الفاعل الأخلاقيّ وبين سائر صور المعرفة وبخاصة العلم التّجريبيّ؟ نلاحظ أنّ بناء الإنسان يَتِمُّ بواسطة تقنيات السّلطة وتقنيات بناء الذّات، ونقطة التلاقي بين الأمرين هي الحاكمية، وليس المراد من الحاكمية هنا، هو: المؤسّسات والأجهزة السّياسية، بل ما أشرنا إليه من النّظام الخاص المؤلّف من تلاقي التقنيات المذكورة. وقد تستلزم الحاكمية نوعًا من إعمال القدرة في كلٍّ من مجالي السّلطة وبناء الذّات، ولا بد من الالتفات إلى صعوبة التفكيك بين السّلطة والعلوم. وبحسب فوكو: «**إنّ المعرفة محتاجة إلى السّلطة من أجل الوفاء بدورها وفي المقابل، أيّ فعلٍ من الأفعال حتى لو كان وحشيّا، كقتل شخص ما، يحتاج إلى نوعٍ من المعرفة**»[1].

وهذه العلاقة التي تحاول نظريّة المعرفة إخفاءها يقبلها علم الآثار ببساطة. وأمّا كيف يمكن أن يفسح المجال لكلّ ما يُظَنُّ أنّه «حق» لإعمال سلطته؟ هذا السّؤال يحاول فوكو الإجابة عنه في عدد من كتبه؛ حيث يبحث عن الصلة بين «الحقيقة» (Truth)، والسّلطة على أساس رؤية «علم الآثار». وهو يحاول أن يثبت أنّ الغرب قد اكتشف تقنيات الاعتراف بالحق واكتشافه في آنٍ معًا. وهذه التقنيات هي التي تعمل مع السّلطة والقوّة. ومن جهة أخرى، فإنّ الاعتراف بالحق يحتاج إلى نوع من السّلطة التي يمارسها الحق نفسه على الفرد المعترف به، وقبول الحقيقة العلميّة يتم عبر تقنيات بناء الذّات وإلجائها الإنسان إلى العمل بها. وتتسنى للمراقب مشاهدة هذا النّوع من الآليات في التّراث الغربي في موارد عدّة عبر علاقة الأستاذ بالتلميذ، والمريد بالمراد كما في

---

(1) **The Politics of Truth,** pp.66-67.

الموروث اليوناني، وتقليد الاعتراف والتوبة في المسيحيّة، وتفتيش عن العقائد، وطرائق التّحليل النّفسي في عصرنا الحاضر. ولا ينبغي الاعتقاد بأنّ بعض هذه الأمثلة هي استمرار لبعضها الآخر، أو أنّها تملك في المحصلة النهائية ماهيةً واحدةً، والوجه المشترك بينها هو الصلة بين الحقّ والسّلطة لا غير. وما يدّعيه «علم الآثار» هو أنّ كلّ واقعةٍ بيانية وكلّ مبحث يُعَدّ حقًا، يمارس نوعًا من السّلطة وهذا الأمر بدوره يحتاج إلى أو يصاحبه علم ما. وصحّة هذا المدعى تثبت بالنّظر إلى المجتمع الإنسانيّ، وربما يصعب على المستغرقين في الاتجاه المعرفيّ قبول هذه الدعوى؛ لأجل ذلك ننقل شيئًا من آراء بعض المفكّرين من تيار التّحليل اللّغوي الذين تعبق أبحاثهم ونظرياتهم برائحة الاتجاه المعرفيّ.

يورغن هابرماس، واحد من تيار التّحليل اللّغوي، وقد حافظوا على بقايا من «نموذج الوعي» في أفكارهم، وهو صاحب نظريّة «الفعل التواصلي»، يؤمن بأنّ كلّ عمل كلامي (speech act) يجتمع عليه المخاطب والمتكلّم يتضمّن ثلاثة مدعيات مختلفة يسمّيها «ادعاءات الصّلاحيّة» claims of validity وهي:

1 ـ ادعاء الحقيقة claims to truth

2 ـ ادعاء الصّلاح claims to rightness

3 ـ ادعاء الإخلاص claims to truthfulness

وهذه الادعاءات رغم تمايزها، إلا أنّها موجودة في كلّ عمل كلامي، وبحسب تعبير هابرماس، فإنّ كلّ متكلّم عندما يطلق كلامًا له معنى، فإنّه يدّعي أنَّ هذا الكلام صادق، وأنه صالح ضمن إطار محدّد من القيم (أي مشروع من ناحية أخلاقيّة)، ويكشف عن أفكار صاحبه.

وبعبارة أخرى؛ إنّ لهذه المدعيات الثلاثة مرجعيّات ثلاث مختلفة:

1 ـ مرجع دعوى الحقانية، هو العالم الخارجي بماله من الوجود في نفس الأمر.

2 ـ مرجع دعوى الصّلاح هو شيء مشترك في الواقع الاجتماعي.

3 ـ مرجع دعوى الإخلاص هو الواقع الدّاخلي للإنسان والذي هو تجربة خاصّة هو أولى من غيره بالاطّلاع عليها[1].

ويلاحظ في هذا الكلام المنقول أعلاه عن هابرماس أنّ دعوى الصّلاح تتضمّن جنبة معيارية وقيمية تمثل منشأ للحكم الأخلاقي. وهذا التوضيح اللّغوي يهدف إلى بيان صحّة القضايا في ضوء مطابقتها للواقع الخارجي. وفي مقابل هذا، نجد أنّ فوكو يقدم مجموعة من التوجيهات التوصيفية للأشياء من الخارج ولا يتجاوز سطحها الخارجي، والمهم عند فوكو هو أنّ نبيّن طريقة عمل العلم ومرافقته الدائمة للسلطة والقوّة. وأمّا التوجيه النّظري للعلم، فربّما ينفع غيره في مجالات أخرى، وأمّا هو ومجاله «علم الآثار» فلا فائدة في ذلك له.

لقد حاول غادامر الفيلسوف الألماني الهرمسي المشرب أن يبيّن، بطريقته الخاصّة كيفية ترابط العلم مع الفعل السّياسي الأخلاقيّ، ونجده قد اهتم في آثاره ومؤلّفاته بالخطابة rhetoric، الأمر الذي حظي بعناية خاصّة منذ اليونان الذين كانوا يرون فيها طاقة هائلة ومحركًا فاعلًا لإحداث التغيير في الشّعور المدني والمستوى السّياسي؛ ولذلك كانت

(1) Habremas, **Moral Consciousness and Commuicative Action,** Trans. by Christian lenhardt and Shierry W. Nicholsen, Cambridge, The MIT Press, 1990, p.58.

الخطابة هي الخصم والضد الدائم للفلسفة؛ وذلك لأنّ الخطابة ليست فنّ الكلام فحسب، بل هي أيضًا فن البيان المبني على أساس الخير والصّلاح، ويعلل **غادامر** قدرة الخطابة هذه بالبداهة المتضمنة فيها، والبديهي هو الأمر الذي يُدافَعُ عن صحته، في مقابل ما يُدَّعى أنّه حقّ وثبت بالدليل. وهو يرى أنّ البداهة تقع في نطاق الاهتمامات ودائرة الإمكان لا في دائرة اليقينيات والأمور الثابتة. فربما يتصدَّى بعض النّاس للاستدلال على البديهيّات، وتتجلّى قوّة الخطابة في أنّها تثبت بداهتها لدى المخاطب[1]. رغم أنّ الفلاسفة بعد مرحلة الخطابة فسروا البداهة بمعنى آخر وجعلوها أساسًا لليقين في القضايا اليقينية ولكن الخطابة أثبتت بداهتها بشكلٍ عملي في ساحات السياسة والمجتمع المدني.

بالالتفات إلى دور البداهة في الخطابة، وقدرة الخطابة على خلق الشّعور المدني وإيجاد التحوّل السّياسي، يمكن فهم سبب مقولة فوكو: **«كلّ بيان يعتبر حقًّا يُعمِل نوعًا من القدرة والسّلطة، وفي الوقت عينه يهيئ إمكانية شيء جديد»**[2]؛ وذلك لأنّ معنى كون الشيء حقًّا هو مشاركته في البداهة التي هي من خصوصيّات الخطابة. وبعبارة أخرى أن يكون الشيء صوابًا هو أن يكون صلاحًا. ويلاحظ أنّ هذه النتيجة التي يتوصل إليها غادامر عن طريق مسألة الخطابة هي نفس ما توصل إليه هابرماس ولكن بطريق آخر. فإنّ غادامر يؤمن بأنّ العلوم التّجريبيّة ترتبط بالخطابة أيضًا؛ وذلك لأنّ اللّغة هي وسيلة نقلها وتفهيمها[3].

---

(1) Gadamer, Hans-Georg, **The Expressive Power of language**, 1992. and: **Truth and Method**, 1994.

(2) **Truth and Power,** p.66.

(3) Gadamer, Hans-Georg, **The Expressive Power of language**, 1992.

وخلاصة ما تقدم، هي: أنّ الإنسان يتشكل ويبني ذاته على أساس تقنيات السّلطة وهذه التقنيات مرفقة بشكلٍ دائم بمباحث معرفيّة تُعمِل سلطتها على الفرد من الدّاخل والخارج على حدٍّ سواء. وهذه السّلطة ليست بالضرورة سلبية وقمعية، بل ربما تكون من دواعي اللّذة وموجباتها في الإنسان. والسّؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو: ما هو دور الإنسان الفرد في عمليّة بناء الذّات هذه بوصفه فاعلاً أخلاقيًا؟ ما هو رد فعله تجاه السّلطة التي تمارس عليه من قبل العلم وتقنيّاته؟ هل هو منفعل محض أم أنّه يتصرف بوصفه فاعلاً أيضًا؟ والسّؤال بالتحديد هو: بناء الذّات أم قبول التسلط و«الانحكام»؟ في القسم الآتي من هذه المقالة سوف أحاول الإجابة عن هذه الأسئلة، لعلني بذلك أستطيع توضيح وشرح منزلة العلوم في العصر الراهن وعلاقتها بالدّين.

الإنسان الباحث عن الحاكميّة على مصيره:

الدين والعلم وكلّ ما له أهداف سياسيّة أو أخلاقيّة، يدخل حلبة الصّراعات السياسيّة. وذلك في المجالات الجزئية التفصيلية أو الكلّية العامّة، وفي هذا الميدان لا يمكن عدّ الإنسان موجودًا غير فاعل ولا مؤثر، بل إنّه ربما يتحالف مع إحدى القوى الفاعلة لظنه أنّها في صالحه ضد قوّة أخرى والقوّة المتصارعة بدورها تتنافس كلّ منها على الإنسان، وكثيرًا ما تكون هذه الصّراعات دموية وأشد هذه الصّراعات دمويةً ظاهرة الثّورة.

يحلل فوكو، في مجال حاكمية الإنسان على مصيره، مقالتين كتبهما كانط يفصل بينهما أربع عشرة سنة، ولكن رغم ذلك تعد الثّانية منهما تكملة للأولى والمقالة الأولى كتبها كانط ردًا على سؤال وجهته إليه

إحدى الصحف بعنوان «ما هو التنوير؟» وعنوان المقالة الثّانية هو: «ما هي الثّورة؟».

يقول كانط في إجابته عن السّؤال الأوّل:

التنوير هو أن يحرر الإنسان ذاته من قيود القيمومات المفروضة عليه. أن يكون الإنسان تحت القيمومة هي أن يكون الإنسان عاجزًا عن الاستفادة من فهمه وعقله دون توجيه القيم. وسبب هذه القيمومة في كثير من الأحيان يكون قلة الشهامة والهمة، لا فقدان العقل؛ لذلك شعار التنوير هو: «كن حائزًا على شهامة المعرفة» و«كن مالكًا لشهامة الاستفادة من العقل»[1].

إذًا، يرى كانط أنّ التنوير هو الوصول إلى مرحلة البلوغ والخروج من عهد الصغر، وبالتالي فهو يعتقد بأنّ إيكال الفكر والعقل إلى الآخر هو نوع من الصغر، حتى لو كان ذلك بأن يسمح الإنسان للكتاب أو الطبيب بالتفكير بالنيابة عنه[2].

والتوسع في تحليل هاتين المقالتين يخرجنا عن هدفنا الذي نسعى للوصول إليه، ولكن الأمر المهم المرتبط بموضوعنا هو قول كانط: أعتقد أنّ النّقطة الأصلية والأساس في التنوير؛ أي الخروج من القيمومات المفروضة، هو في الموارد الدّينية؛ وذلك لأنّ الحكام لا يرغبون بالقيام بدور القيّم في المجالات الفنّية العلميّة؛ وكذلك لأنّ عدم الصّلاح الدّيني من أشد أنواع عدم الصّلاحيّة وأذلّها[3].

---

(1) Truth and Power, p.7.

(2) Ibid. p.7.

(3) Ibid. p. 17.

والسّؤال الذي يُطرَح هنا هو: لماذا يرجح الحكام أداء دور القيم في الدّين دون غيره؟ وبعبارة أخرى، لماذا سعت بعض القوى إلى التضييق والضبط بوساطة الدين؟ والجواب عن هذا السّؤال، هو: أنّ العلوم في فترة كانط لم تكن قد تحولت بعد إلى جزء من تقنيات السّلطة بخلاف الدّين.

وعلى أيّ حال، وبعد أربع عشرة سنة من المقالة الأولى يجيب عن سؤالٍ آخر هو: «ماهي الثّورة؟». ويرى فوكو أنّ الفلسفة الحديثة كانت تحاول الإجابة عن هذين السّؤالين بمقايسة الدّافع الموجود مع الماضي[1]. وفي الحقيقة إنّ كانط، بل الفلسفة الحديثة عمومًا كانت تحاول التعرّف على التنوير والثّورة التي هي وفلاسفتها جزء منهما. وكانوا يريدون معرفة مدى تقدمهم التّاريخي أو عدمه؟ وبعبارة أخرى، هل التقدم أمر دائم ومستمر بالنّسبة للإنسانيّة؟ ولم يكن يريد كانط الإجابة عن هذا السّؤال بشكلٍ عام وكليّ، وإنّما كان يسعى للبحث عن حادثة محدّدة تكون علّة للتقدم الدائم. وبتعبير فوكو كان كانط يفتش عن حادثة منفردة تاريخيّة تمثل علامة فارقة، وهذه العلامة لابد أنّ تحظى بثلاث خصوصيّات:

1 ـ أن تكون ذات صبغة تذكاريةٍ.

2 ـ أن تكون إثباتيةً.

3 ـ أن تكون ذات جنبة تنبؤيةً[2].

(1) Ibid, p. 85.

(2) Ibid. p. 91.

يعتقد كانط أنّ هذه الحادثة هي ظاهرة الثّورة، ولكن ليس الثّورة بوصفها عملاً بل هي بعنوان أنّها عرض. هذه الثّورة تكتسب أهميتها من خلال كونها ردة فعل على الظروف والأوضاع الحاكمة على النّاس وتحمل في الوقت عينه خصوصيّات الإنسان واستعداداته الأخلاقيّة[1] فالإنسان يظهر رغبة مميزة في الصيرورة بشكلٍ خاص، ويرغب بالاستفادة من شخصيته الأخلاقيّة. والإنسان الذي هو جزء من التنوير والمشارك في الثّورة يهدف إلى شيء واحد من الأمرين.

وحاصل ما يستفاد من تحليل فوكو لمقالتي كانط، هو: أنّ الإنسان ليس منفعلاً محضًا في عمليّة الصّراع بين القوى في ميدان تشكيل الفاعل الأخلاقي، بل إنّ الإنسان الذي يحاول التحكّم يتحالف مع القوى التي تحافظ على الأمل بالخلاص ضد القوى المتسلطة، في محاولة للتخفيف من حدة سلطتها عبر ابتكار علوم ومباحث جديدة. ولا أحد يستطيع فهم عمق هذا التّحليل أكثر من الإنسان الإيراني الذي بحث عن سلطة جديدة تستند إلى الدّين ومعارفه، وشارك في عمليّة تنوير خاصّة به، وشارك أيضًا في الثّورة في محاولة لتغيير واقعه والظروف المحيطة به.

ولا بدّ من التساؤل حول الطّريقة التي يمكن بوساطتها المحافظة على الحماس والحراك الاجتماعي في أوساط النّاس، وهذا أمر يؤدّيه العلماء وغيرهم ممّن له صلة بالنّشاط الاجتماعي.

السعي الإنساني للسيطرة على المصير واحدٌ من أهم نتائج الفكر الغربيّ وآثاره، وبحسب فوكو إنَّ الروحيَّة النقديّة تعدّ، في الغرب،

---

(1) Ibid. p. 94.

فضيلة من الفضائل، وهي أسلوب تفكير كما أنّها أسلوب عمل أيضًا[1]، وقد أُوجِدَت هذه الروحيّة وتم التّرويج لها في مقابل المؤسّسة الدينيّة المسيحيّة المبنيّة على العلاقة بين المريد والمراد.

لقد كان السّؤال الأساس في الفكر الغربي، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، هو: كيف يجب أن تَحْكُم؟ وفي مقابل هذا السّؤال كان يطرح العقل النقديّ سؤالاً معاكسًا تمامًا وهو: كيف يمكن أن نكون محكومين؟ أو كيف يمكن الخلاص من نوع خاص من المحكومية كأن لا يكون محكومًا بمجموعة محدّدة من القوانين أو الأهداف أو طرائق العيش؟[2] ومن هذه الأسئلة وأضدادها تربى الفكر النقدي ونما ويرى فوكو أنّ النقد هو في مآله إنجيليّ؛ أي هو عودة إلى النّص الدّينيّ لإعادة قراءته من جديد؛ ومن حيث ماهيّة التيار النقديّ، فإنه يرجع في ماهيته إلى الحقوق والقانون لا إلى المعرفة؛ وذلك لأنّه ابتدأ بالاعتراض على القانون واخترع «الحقوق الطّبيعيّة» في مقابل قانون النهضة[3].

والفكر النقدي بهذا المعنى المشار إليه أعلاه يلتقي في كثير من الخصائص مع التصوّر الكانطي عن التنوير والثّورة، ولكن يعتقد فوكو أنّ المشكلة الأهم في التصوّر الكانطي تكمن في عدم ربطه بين التنوير والفكر النقدي، مع أنّه كتب حول النقد ثلاثة كتب هي: «نقد العقل المحض»، «نقد العقل العملي»، «نقد ملكة الحكم». وأنه يرى أنّ

(1) Ibid. pp. 24-25.

(2) Ibid. p. 28.

(3) Ibid. p.31.

التّفكير النقديّ هو عبارة عن الوعي بحدود المعرفة والمعلومات. وهكذا نجده أقرب إلى علم المعرفة غافلاً عن البعد التّطبيقيّ العمليّ للنّقد، ويحدّد فوكو خصائص التيار النقديّ في الفكر الغربيّ الذي ساد في أوروبا في القرن التاسع عشر والعشرين بثلاث خصائص، هي:

1 ـ الاعتماد على العلم الوضعيّ

2 ـ تنمية الدّولة التي هي نظام يبرّر ذاته بالعقل، ويسعى لعقلنة المجتمع والاقتصاد.

3 ـ إيجاد علم الدّولة والسياسة[1].

ويمكن معرفة طبيعة العلاقة بين العلم والدين من خلال هذا الدّور المزدوج الذي يلعبه العلم في المجتمع المدني. فمن جهة يرتبط العلم الوضعي بالفكر النقدي، ومن جهة أخرى يبتعد عن الجانب العملي للروح النقديّة. ويحاول العلم عقلنة كلّ مجالات الحياة الاجتماعية وبخاصة الحكومة والاقتصاد، ويرى أنهما المجالان المعرفيان الوحيدان اللّذان يستحقّان الاهتمام. وهو يثق بنفسه إلى حد كبير، رغم أنّه يبقى، في كلِّ قضاياه، على استعداد للفحص والتثبت[2]. وعلى أيّ حال، فالإنسان عند منحه السيادة لأحد العلوم يراعي ما تفرضه هذه العلوم من سلطة على الإنسان نفسه، وليس ملاك الترجيح أمرًا معرفيًا. وإذا كان لا بدّ من معيارٍ خارجي، فينبغي البحث عن العلم الأقدر على صياغة الفعل الأخلاقيّ، ودعمه في معركته السِّياسية مع ما يحيط به من واقع.

---

(1) Ibid. p.37.

(2) Ibid. p.37.

جينالوجيا العلم الوضعي:

سوف أحاول في هذا القسم البحث عن الأسباب التي جعلت المجتمع المدني يُقبل على العلم ويتقبله، من خلال ملاحظة جزئيات الأمور التي يحسب في كثير من الأحيان أنّها غير مفهومة. وقد اخترت مدخلاً إلى هذا البحث أوغست كونت ولم يكن اختياري له لكونه مؤسس الفلسفة الوضعيّة أو لافتتاحه لعهد علم الاجتماع؛ بل لأنّه وكما يقول لنزر: لا يمكن معرفة العصر الحديث من دون معرفة أوغست كونت. وقد اخترت الدخول من خلال المقدّمة التي كتبها كونت للفلسفة الوضعيّة.

كان كونت من النشطاء في الحقل الاجتماعيّ في عصره، وليس كما ربما يتصوّر البعض أنّه ذو اتجاه محافظ. وقد كان مشروعه الفكريّ ذا وجهين أو مرحلتين: في المرحلة الأولى سعى لتقنين وضبط قواعد الفلسفة الوضعيّة، وبيان الفرق بينها وبين الميتافيزيقا والكلام (الدين). وفي المرحلة الثّانية جهد ليشرح الآثار والنتائج المعرفيّة التي تترتّب على فلسفته هذه، وأهم هذه النتائج كانت على الصعيد السّياسي والدّيني.

وقد عَلِمَ كونت، بوضوح، ما يمكن أن يقدمه العلم والفكر، من دور جبار في تشكيل الشخصيّة الفرديّة وبناء المؤسّسات الاجتماعية والسّياسية.

ومن هنا، يقترح في مقابل التقويم الدّيني المسيحي الذي يُجْعَل فيه أيام محدّدة لتكريم بعض الشخصيات الدّينية، يقترح اعتماد تقويم تُمجّد فيه الشخصيات العلميّة[1].

---

(1) Compt, August, **Introduction to positive philosophy,** Edited by Frederick Ferre, Indianapolis, Hackett Piblishing Company, Inc, 1988. p.x.

ولكن ما هو هذا العلم الذي يريد كونت أن يبني على أساسه دينًا جديدًا؟ ربما يُظَن بادئ ذي بدء، أنّ معرفة هذا العلم لا تحتاج إلا إلى قراءة ما يذكره كونت حول العلم الوضعي؛ حيث يقول: «العلم الوضعي يختلف عن الإلهيات (theology) والميتافيزيقا وهو علم يبتني على التّجربة والاستدلال»[1]، ولكن هذه الظّاهرة أمرٌ كما يقول هو نفسه أيضًا:

إنّ من المستحيلات تعيين تاريخ دقيق لهذه الثّورة العلميّة، وكلّ ما يمكن قوله هو أنّ هذه الحركة دائمة ومستمرة، وبخاصةً في عصر أرسطو وزمن مدرسة الإسكندرية، وكذلك ما حَدَثَ عند ترويج العرب للعلم التّجريبي، في أوروبا[2].

إذا كانت العلوم التّجريبيّة موجودة في زمان أرسطو وقد نقلها العرب (المسلمون) إلى أوروبا، فما هو الأمر المميز والملفت الذي حصل في العصر الحديث في أوروبا؟

ويظهر جواب هذا التساؤل من خلال التدقيق في كتابات كونت؛ وذلك أنّ العلوم التّجريبيّة تملك تاريخًا يمتد إلى آلاف السنين، ولكنها كانت في تلك الفترة كلها على تواصل مع المعارف غير الوضعيّة، وهذه هي المشكلة الأساسيّة بحسب كونت، فالوضعيّة ليست هي التّجربة فحسب، بل إنّ لها خصوصيّة أخرى هي العالميّة (universal)، ويؤكّد كونت هذه الخصوصيّة في موارد عدّة من كتبه[3]. فالعلوم التّجريبيّة لا

(1) Ibid, pp. 1-2.

(2) Ibid, p.3.

(3) Ibid, p. 12.

تصل إلى كمالها الذي هو الوضعيّة، إلا إذا فُصِلت مشروعيّتها عن المعارف الأخرى كاللاهوت والميتافيزيقا. وهي ليست مشاهدة فحسب، بل هي صوت معرفي واحد لا يقبل المنافس، ولا يعترف بمجال من المعرفة كان مغفولاً عنه. وهذا الأمر المهم لم يتحقّق إلا في القرن التاسع عشر، وهذه هي رسالة كونت الأهم.

ولقد عُلّقت العيون على كونت؛ لترى كيف يتسنّى له إلباس العلوم التّجريبيّة ثوب العالميّة. وكانت له استراتيجية واضحة المعالم في هذا المجال، ألا وهي معرفة الموانع بالدّرجة الأولى لرفعها، ومعالجة أيّ نقص أو خلل. فما هو المانع الأصلي؟ يعتقد كونت أنّ المانع الأصلي، هو: تقسيم العمل الفكري، الأمر الذي يعده نقصًا بل يسمّيه شرًا[1]، والحل الذي يقترحه لمعالجة هذا النّقص، يعتمد على إيجاد تخصّص جديد للبحث بنظرةٍ كلّيةٍ إلى العلوم للتركيب فيما بينها، في الموارد الممكنة والمتاحة للوصول إلى فهم أعمق عن العالم وظواهره[2]، ومن دون تحقق هذا العلم لا يمكن ارتفاع الخطر عن الوضعيّة:

«علينا الانتباه إلى أنّ تقسيم التخصّصات والأعمال هو نقطة الضعف الأساس في نظامنا، وربما يفكّر المشتغلون بالميتافيزيقا واللاهوت في النفوذ منها للهجوم على الفلسفة الوضعيّة»[3].

إذًا، كان كونت قلقًا من الهجوم على فلسفته الوضعيّة والتغلب عليها في أفضل عصورها. ولكن لماذا؟ وما هو سبب هذا القلق؟ بسبب نقطة

---

(1) Ibid, p. 17.

(2) Ibid, pp. 17-18.

(3) Ibid, p.17.

الضعف الموجودة. فما هي هذه الثغرة؟ فقدان النّظرة الكلّية التركيبية. فما هو الحل؟ الحل، بحسب كونت، هو إيجاد وخلق فرع جديد من العلوم يهتمّ بالنّظرة الشاملة إلى العلم. وهذه هي رسالة الفلسفة الوضعيّة؛ أي إضفاء المعنى على معطيات العلوم المتعدّدة وصبِّها في قالب نظام معرفي كلي. يقول كونت ملتفتًا إلى أهمّية هذا الأمر. «**لقد حصرت جهدي ووقفت همّتي على تحقيق هذا الهدف في هذه الدروس وفي كلّ مكان**»[1].

وهنا، تبدو أهمّية الدّور الذي حاول كونت لَعِبَهُ، وعليه صرف كلّ همّه كناشط فاعل في ساحة المجتمع، من أجل تقوية العلوم التّجريبيّة والهاجس الذي كان يراوده بشكلٍ دائم هو أنّ نزعة التخصّص في العلوم، قد تؤدّي إلى فقدان دورها السّياسي ـ الأخلاقي. والحال أنّ الإنسان كائن متّصل الأجزاء، يسعى للاستفادة من أفكاره كلها للتحكم في مصيره وصناعته.

«لا حاجة لإثبات أنّ العالم يُدار وَيُهدم بوساطة المعتقدات. وبعبارةٍ أخرى: تنتهي كلّ آليات العمل الاجتماعي إلى المعتقدات والأفكار. ويعلم القراء الكرام، أنّ أشد الأزمات السّياسية والأخلاقيّة التي تعصف بالمجتمعات عندما نحللها، نجد أنَّ وراءها أزمة فكرية. وإنّ شر الأمور التي تأخذ بنواصينا هي التشتت الذي نعاني منه على المستوى الذّهني في نظرتنا إلى كثير من الأسس والقواعد، وإصلاحُ هذه المعضلة هو الشّرط الأوّل لتحقق النّظام الاجتماعي»[2]. لقد كان يأمل كونت بأنّه من خلال

---

(1) Ibid, p. 33.

(2) Ibid, p. 28.

هذا العمل يمكنه عولمة العلوم الوضعيّة وبالتالي، يستطيع إخراج الفلسفة والدين من ميدان المنافسة.

وخلاصة النّزاع هي: إنّ اللاهوت (الدين) والميتافيزيقا تتصارعان حول مسؤوليّة إعادة بناء المجتمع، رغم أنّ هذا الأمر غير مقدور لهما جميعًا. والفلسفة الوضعيّة دخلت في هذا النّزاع منتقدة الطّرفين واكتفت حتى الآن بالنقد، ولكنها أكملته إلى حد إسقاط اعتبار كلّ من المتصارعين[1].

إذًا، يعتقد كونت بتجاوز مرحلة النقد وطيّها. وبالتالي، فلا حاجة للبحث العلم ـ معرفيّ حول الدّين والعلم. وقد تلقت الفلسفة الضّربة القاضية من العلم، ولكن المجتمع محتاج إلى بديل عن الدّين والميتافيزيقا، لتحقيق النّظام الاجتماعي والحفاظ عليه. والعلوم التّجريبيّة لم تطرح نفسها بديلاً كاملاً حتى الآن، فإذا لم تتمكن هذه العلوم من إيجاد الوحدة السّياسية ـ الأخلاقيّة في المجتمع، فإنّ خطر عودة الدّين والميتافيزيقا قائم لا محالة. ويرى كونت أنّ الفلسفة المبنيّة على معطيات العلوم الوضعيّة قادرة على تمكين العلوم نفسها من الوفاء بهذا الدّور الفعال؛ أي إدارة المجتمع والإنسان. وهذا يكشف عن كون طبيعة هذا التنافس وماهيته سياسية لا معرفيّة؛ ولذلك يرى كونت أنّ البحث المعرفي حول الدِّين والميتافيزيقا مضيعة للوقت، ولا فائدة ترجى من ورائه. وهذا الحكم ما كان ليصدر لو أنّ أحد الخصمين الدِّين والميتافيزيقا ما زالا في الساحة السّياسية، على قوته واعتباره.

ويعلم المطلعون على تاريخ الفكر الغربي كيف أنّ الفلاسفة

---

(1) Ibid, p. 30.

الحسيّين ونقاد الدّين كانوا يبتعدون عن الدّين باحترام كامل واحتياط شديد، عندما كان الدّين معتَرَفًا به على الساحة السّياسية. ورغم إيمانهم بما يدّعيه كونت، إلا أنهم لم يكونوا ليجرؤوا على التّصريح بعبثية البحث العلم ـ معرفي حول الدّين.

وعلى أيّ حالٍ، ليست الوضعيّة مجرّد تجربةٍ ومشاهدةٍ؛ حيث إنّ هذين الأمرين طُرِحا عبر آلاف السنين كطريقين للمعرفة ـ الوضعيّة، بل هي بالدّرجة الأولى عبارةٌ عن موقف سياسيّ ـ أخلاقيّ شموليّ. وإلى هذه الشمولية يعود سبب التنافس بينها وبين الدّين. فهي لا تنسجم مع الدّين لأسباب غير معرفيّةٍ، بل لأسباب سياسيّةٍ اجتماعيّةٍ وأخلاقيّةٍ، وإلاّ فإنّ الدّين لا يبدو أنّ له موقفًا معرفيًا سلبيًا تجاه المعرفة التجريبية، فأيّ حكم ديني يقف في وجه قاعدة فيزيائية أو كيميائية؟ وإنّ تحمّل الدّين للعلوم لأكثر بأضعاف من تحملها هي له. وأمّا معارضة الدّين لبعض الأفكار العلميّة كدوران الأرض حول الشمس والموقف السّلبي من الدّاروينية، فإنّها لا تذكر بالقياس إلى ما لم ينازع الدينُ العلمَ فيه، وثانيًا: ليس من البعيد أن يكون سبب النّزاع هنا سياسيًا في خلفياته، فربما يكون بعض الراغبين بالتخلص من سلطة الكنيسة استغلوا هذه النّظريات ورفعوها في وجه الدّين ليسقطوه ويسقطوا المؤسسة التي تقوم باسمه.

ورغم عدم تحقق عالميّة العلم، برفع الموانع المتمثّلة بالتخصّصية من طريقه، ولكن نفيت المشروعية عن المعارف غير التّجريبيّة. ويعلم كونت علم اليقين أنّ هذا الأمر لن يتحقّق ما لم تدخل العلوم التّجريبيّة ساحة الاجتماع والعلاقات الإنسانيّة؛ أي ما لم تنافس الدّين والميتافيزيقا في ساحتهما الأثيرة. ومن هنا، فلن تتحقّق عالميّة العلم إلا بولادة

«الفيزياء الاجتماعية» (علم الاجتماع) الذي هو من آخر العلوم ولادة[1].

والأمر المهم في قصة الصّراع بين الدّين والعلم والذي ساهم في زحزحة الدّين من المجتمع إلى حد كبير، كون العلم انتقاديًا بمعنى السعي للحاكمية على المصير وعدم تركه في يد الآخرين.

وينبغي أخذ هذه الخصوصيّة للعلم الوضعي بعين الاعتبار؛ وذلك أنّ الانتشار الغربي استفاد من العلم الوضعي كوسيلة وسلاح جديد في الصّراع السّياسي مع الكنيسة. وبحسب فوكو **«أعتقد أنّ أكثر المسائل الثقافيّة الغربيّة خطرًا هو الوصول إلى معرفة للذات لا تكون كالمسيحيّة مبنيّة على التضحية بالذّات، بل بالعكس تكون مبنيّة على الظهور الثّبوتي والنّظري والعملي. وهذا هو الهدف الأساسيّ للمؤسّسات الحقوقية وهدف كلّ الأنشطة الطبية والنّفسية، بل هدف النّظريّة السّياسية والفلسفة أنّ تشكلِ مبنىً وأساسًا يُنطَلَقُ منه لمعرفة الذّات وهذا ما يمكن تسميته «معرفة الإنسان» أو «علم الإنسان الغربي الدائم»**[2].

ويبدو أنّ العلوم الوضعيّة لم تُوَفق بالوصول إلى هذا الهدف حتى الآن وها هي تحولت إلى التوجّه الشمولي من أجل السعي للوصول إلى هذا الهدف المنشود. والملجأ الحصين الذي اتخذته في محاولاتها هو نظريّة المعرفة. ولكن لا يخفى على اللبيب أن لا علم المعرفة ولا علم الآثار، يستطيع أن يحكم بالنّصر أو الهزيمة. والحكم النهائي هو ذلك الإنسان الذي انعتق من كلّ السّلطات والأنظمة المستبدة. وبعبارة مختصرة هو الإنسان القادر على الثّورة.

(1) Ibid, pp. 56-57.

(2) The Politics of Truth, p. 229.

الإنسان والإسلام:

يبدي الدّين الإسلامي اهتمامًا خاصّاً بمصير الإنسان وببناء الفاعل الأخلاقيّ، ولكن ما هي الخصوصيّة المميزة للإسلام عن غيره من الأديان على هذا الصعيد؛ بحيث تجعل المرء أكثر أملًا بما يقدمه هذا الدين، ممّا تقدمه الأديان أو العلوم الأخرى، وذلك أنّ العلوم ترى القدرة على تحرير الإنسان. فلماذا يختار الإنسان الإسلام لا العلم كوسيلة ومعبر نحو الخلاص؟ لقد لاحظنا في ما تقدم من هذه المقالة أنّ العلم يقدم نفسه كخيار وحيد للخلاص.

وما أحاول فهمه من الإسلام في هذه المقالة، هو: أنّ الإسلام دين يتمكّن من تسليط الإنسان على مصيره. دين لا يقبل الذل والصغار لمعتنقيه؛ وذلك لأنّ الصغار الدائم يُفرَضُ من قبل راع لا يمكن للإنسان أن يترعرع ويتكامل في ظل وصايته. وبعبارة أخرى، إن للسلطة وتقنيّاتها دورها في عمليّة بناء الإنسان. ورغم إشارتي مطلع هذه المقالة إلى مشروعية السّؤال عن أيّ إسلام نتحدّث، إلا أنني أتحدّث هنا عن تصوّري الخاص للإسلام. والحَكَم النهائي هو المخاطبون، والقرار بيد أولئك الذين يسعون للتحكم في مصائرهم.

يبدو لي، أنّ القرآن لا يقبل طرائق التحكّم والجبر في إدارة المجتمع وبناء الإنسان، بل يختار وسائل التمكين من هذا العمل ليس إلا. وأشير إلى قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٱلۡأَرۡضِۗفِي وَٱلۡكَٰفِرُونَ وَٱلۡكَٰفِرُونَ﴾[1].

---

(1) سورة البقرة: الآية 256.

وبالرجوع إلى كلمات المفسّرين حول هذه الآية، نجد اختلافًا شديدًا يصل في بعض الأحيان إلى حد التناقض. فما هو المقصود من نفي الإكراه في الدين؟ أكثر المفسّرين فسروا الإكراه بمعنى الإجبار والقسر، وَمَيَّز بعضهم بين هذه المفاهيم الثلاثة فقال: إنّ الإجبار والقسر يُستخدمان مع الأفعال والأمور الطّبيعيّة. وأمّا الإكراه، فهو خاص بالأمور النّفسية، ولكن على أيّ حال، في كلتا الحالتين يوجد إجبار وسلب للاختيار.

فهذه الآية تريد نفي الجبر والقسر عن ساحة الدّين، ولم يشكك أحد من المفسّرين في هذا المعنى ولكنهم بحثوا في شمول هذه الخصوصيّة للأصول الاعتقاديَّة وحدها، أم أنها تشمل معها الأحكام العمليَّة أيضًا؟ والأمر الملفت في هذا المقام هو قلة المفسّرين الذين التفتوا إلى أمر الشّكل المنطقي للآية. وأمّا العلامة **الطباطبائي**، فقد تساءل حول كون هذه الآية إخبارًا أم إنشاء،[1] ولكن على كلا الاحتمالين يتوصل إلى النتيجة عينها وهي عدم جواز فرض الدّين والإجبار عليه. ولا أعلم إلى أيّ مدى كان يرى(ره) فائدة طرح هذين الاحتمالين للإجابة عن تشكيك المعاصرين المعرفيّين، إلا أنّه على أيّ حال قد خدم غرضنا في هذه المقالة.

ويمكن بناء على عدم التّرابط بين «عالم الواقع» وبين عالم «ما ينبغي أن يكون»، أن يقال: إنّ جملة: «**لا إكراه في الدين**» خبرية. وبالتالي، فلا تنهى عن فرض الدّين على أحد، فربما كان الدّين أمرًا موافقًا للفطرة السليمة، إلا أنّ بعض النّاس لبعدهم عن مقتضى الفطرة ينفرون منه كما

---

(1) قارن بـ: السيد أبو القاسم الخوئيّ، **البيان في تفسير القرآن**، قم، المطبعة العلميَّة، 1394هـ. ص328.

ينفر الطّفل من الدواء لجهله. وهذا النّمط من الاستدلال مبني على موقف معرفي. ومن هنا، وُجِد من آمن به وتبناه. ولكن الفهم العرفي السليم يأبى هذا الاستظهار من الآية، والملفت تجاوز العلامة الطباطبائي هذا الإشكال، وقوله: «**إنها قضية إخبارية حاكية عن حال التكوين، أنتجت حكمًا دينيًا بنفي الإكراه على الدّين والاعتقاد، وإن كان حكمًا إنشائيًا تشريعيًا كما يشهد به ما عقبه تعالى من قوله ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾. كان نهيًا عن الحمل على الاعتقاد والإيمان كرهًا، وهو نهي متكئ على حقيقةٍ تكوينيةٍ، وهي أنّ الإكراه إنّما يعمل ويؤثر في مرحلة الأفعال البدنية دون الاعتقادات الغيبيّة**»[1].

ولا يوجد إجماعٌ بين المفسّرين على نسخ هذه الآية بالآية 193 من سورة البقرة نفسها أو الآية 73 من سورة التوبة، فبعض المفسّرين يعتقدون بنسخ هذه الآية وبعضهم يرفض كونها منسوخة، بل من المفسّرين من ينكر النسخ كلّيًا كالسيد أبي القاسم الخوئيّ. أمّا العلامة الطباطبائي الذي يقبل فكرة النسخ في القرآن، فإنّه ينفي نسخ هذه الآية أيضًا. وعلى أيّ حال، فإنّه سواء قُبِل بالنسخ أم بعدمه هذه الآية، فهناك من أنكر دلالتها على الحكم الشّرعي.

وما يُقْبَل من النسخ هو النسخ في الأحكام الشّرعيّة، وأمَّا القول بالنسخ في القضايا الخبرية فيلزم منه نسبة الكذب إلى الله، تعالى عن ذلك علوّا كبيرًا. ومن قَبِل النسخ علّلَه بالمحافظة على مصالح العباد وخصوصيّات الزمان المكان، وهذا لا ينطبق على الجملة الخبريّة.

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائيّ، **الميزان في تفسير القرآن**، ط5، دار الكتب الاسلاميّة، طهران، ج2، ص 343.

ويرى العلامة الطباطبائي أنّ جملة «**قد تبين الرشد من الغي**» التي أتت في سياق قوله تعالى: «**لا إكراه في الدين**» هي بمنزلة التعليل لها؛ أيّ أنّ علّة عدم صحّة الإكراه في الدّين هي تبين الرشد من الغي. وهذا البيان لم ينسخ ولا يقبل النسخ. وانطلاقًا من هذا، فإنّ المربي قد يُكرِه من تحت يده على شيءٍ إذا قصر فهمهم عن إدراكه، أو أنّه عجز عن تفهميهم الأمر، الذي ينفيه اللّه تعالى بقوله: «**قد تبين الرشد من الغي**» وبقي على الإنسان اختيار رشد التدين أو غي البعد عنه ويقول تعالى:

أ ـ ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1].

ب ـ ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[2].

ويمكن أنّ نلخص ما تقدم في أمرين:

1 ـ إنّ آية نفي الإكراه غير منسوخة.

2 ـ هذه الآية ذات بعد تشريعي على الأقل، إن لم نقل إنها تكشف عن حكم شرعي، ولا يعجب المرء من صدور دعوى نسخ هذه الآية ممّن لا علم له ولا معرفة عنده بالوحي والنبوّة. ولكن العجب كلّ العجب ممّن يعرف مقام نبوّة النبي محمد ويرى نسخ هذه الآية، مع ما في ذلك من نفي لخصوصيّة عظيمة له؛ حيث إنّ اللّه يخبر في هذه الآية عن وضوح الفرق بين الحق والباطل، وعدم التباس أحدهما بالآخر؛ فكيف يمكن أنّ تنسخ هذه الخصوصيّة وتلغى؟

---

(1) سورة الإنسان: الآية 3.

(2) سورة المائدة: الآية 8.

ويوجد أمر مهم تحسن الإشارة إليه في هذه المقالة حول سبب عدم إمكان الإكراه في الدّين؛ وذلك أنّ ما يذكر غالبًا مبني على «النموذج المعرفي» وبملاحظة تعريف خاص للدّين، فيقال: إنّ الدّين هو مجموعة من الأصول الاعتقاديّة والاعتقاد أمر قلبي لا يمكن فرضه على أحد. ويمثلون لذلك بقولهم: كما أنّ العلوم البديهية يحصل التّصديق بها بمجرّد تصوّرها ولا يمكن فرضها والإكراه عليها، كذلك العلوم النّظريّة والمعارف الإلهيّة يحصل الإيمان بها بمجرّد تصوّرها وإفاضتها في حال كانت مقدّمات ذلك الأمر متوفرة. وهكذا يتبيّن أنّ الأصول الاعتقاديّة من جملة الأمور الباطنية. ومن المعلوم أن لا سبيل إلى باطن الإنسان لإكراهه والتصرّف في قلبه.

ولكن في هذا الكلام مجموعة من الأمور يجدر بنا الوقوف عندها.

أوّلاً: إنّ الدّين لا ينحصر بالأمور الاعتقاديّة، ولا يوجد ما يدلّ على ذلك من الآية، حتى مع ذكرها للإيمان والكفر، فإنّ ذكرهما لا يدلّ على حصر الدّين بالأصول الاعتقاديّة[1].

ثانيًا: إذا كان الدّين أمرًا اعتقاديًّا قلبيًّا ولا يمكن الإجبار عليه، فهذا بعينه يمكن قوله على الكفر أيضًا، فالكفر لا يخلو من أصولٍ اعتقاديّةٍ قلبية، فكيف يمكن ذكر وصف يراد منه بيان شرف الإسلام والدين الخاتم بوصف مشترك بينه وبين الكفر، مع أنّ ظاهر الآية 256 من سورة البقرة يشير، بوضوح، إلى كونها في مقام بيان خصوصيّة يتميّز بها الإسلام عن غيره من النحل والمعتقدات.

ثالثًا: إنّ كثيرًا من الكلام الذي قيل حول عدم إمكان الإكراه في

(1) السيد أبو القاسم الخوئي، مصدر سابق، ص327.

الدّين لا ينظر إلى الواقع، إلا من خلال نافذة المنطق الصّوري ونظريّة المعرفة. ولكن لو نظرنا إلى هذا الموضوع من نافذة أخرى، كعلم الاجتماع الذي يرتبط بنظريّة المعرفة إلى حدٍ كبير، فإنّنا سوف نلاحظ، دون أدنى شك، إمكان فرض المعتقدات والإكراه عليها، رغم أنّ الشخص المعتقد لا يشعر بهذا الإكراه. وكلّ فرد من أفراد النّوع الإنساني قد جَرَّب كيف أنّ بعض التصرّفات كانت تبدو غريبة عليه، ولكن بعد ضغط المجتمع والواقع المحيط به، صار هذا الأمر الغريب جزءًا من شخصيته. وهذا الأمر من أوّليات علم اجتماع المعرفة.وقد زاد وضوح دور السّلطة في تكون العلوم بشكلٍ أوضح بناء على توجه علم الآثار.

وبناء على هذه النقاط الثلاث لا يصح الاستدلال بكون الدّين أمرًا قلبيًا لا يمكن الإكراه عليه لا لعدم صحّة هذا الأمر، بل لما نرى من أنّ كثيرًا من الاعتقادات الفاسدة قد أُجْبِر أصحابها عليها بأشكال غير مباشرة، حتى آمنوا بها ووصلوا إلى حد الاستعداد لبذل الأرواح والمهج في سبيلها.

وعليه، فلا بدّ من أن يكون قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ خبرًا وليس إنشاءً، وإلا فلا يكون مطابقًا للواقع وتعالى اللّٰه عن ذلك علوًا كبيرًا.

وقد يقال: إذا اعتُبر هذا المقطع من الآية حكمًا تشريعيًا، وليس إخبارًا، فنكون قد وصفنا الإسلام بوصفٍ موجودٍ في المذاهب اللّيبراليّة.

وفي ردّ هذا الكلام نقول: لا يُعَدُّ هذا الكلام توصيفًا مشتركًا بين الإسلام واللّيبرالية بكلّ اتجاهاتها وتياراتها؛ لأنّ الإسلام رغم إعطائه

حرّية الاختيار للإنسان، إلا أنّه لم يتركه مهملاً، بل من خلال قوله تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ يريد اللّه أنّ يطلق حرّية الإنسان بعد بيان الرشد له. وهذا من خصوصيّات الإسلام لا يشاركه فيها غيره من المذاهب والأديان.

إذًا، ليس الدّين أمرًا لا يقبل الإكراه، أوّلاً يتمكّن الشارع من الإكراه عليه، بل رغم إمكانه وتوفر القدرة على الإكراه لا يريد اللّه إكراه أحدٍ على الدِّين، لما يرى من عدم الحكمة والمصلحة في تديُّن يتم بالإجبار؛ وهكذا قال تعالى: ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾[1]. ﴿نَّحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَا يَقُولُونَۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِجَبَّارٖۖ فَذَكِّرۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾[2].

وفي الآية، المشار إليها أعلاه من سورة البقرة، إشارات إلى كمال الدّين وتمامه، وإشارة إلى قابليّات الإنسان واستعداده الذّاتيّ. وهذا ما يجعل الإسلام يبشر بعدم حاجة مجال بناء الذّات، إلى أيّ علم من العلوم الأخرى. وأمّا العلوم التّجريبيّة، فإنّها مفيدة في ميدان الإنتاج والتحكّم بالطّبيعة، وإن كان هذان الأمران محلَّ جدل كبير في هذه الأيام، لما يترتّب على الإنتاج البعيد عن القيم من تدمير للبيئة التي يعيش الإنسان عليها، فإذا كانت العلوم وحدها خطيرة في علاقتها مع الطّبيعة، فكيف بها إذا دخلت ميدان بناء الإنسان نفسه؟!

ولو قيل: إنّ الأديان أيضًا لم تكن ذات تاريخٍ ناصعٍ؛ حيث إنها ليست قليلةً تلك الحروب التي اضطرم أوارها باسم الدّين، وما نتج عن ذلك من دماءٍ أُريقت. وفي الرد على هذه الإشكاليّة أقول: بغضّ النّظر

(1) سورة الجاثية: الآيتان 21 و 22.

(2) سورة ق: الآية 45.

عن صحّة الإشكال وعدم صحته، لا بد من الاعتراف بكثرة الأخطاء التي ارتكبت باسم الأديان، ولكن لا ينبغي أن يقلل هذا من شأن الدّين والخدمات التي أسداها للإنسانيّة، مضافًا إلى أنّ العلوم الوضعيّة ليست بريئة من هذا العيب، ومع ذلك لا يقلل هذا من أهمّية العلوم، وفوائدها الجمة.

وهنا أمران تجدر الإشارة إليهما:

الأمر الأوّل: إنّ العلوم الوضعيّة تحولت بالتدريج إلى الشمولية وتحوَّلت إلى قوّة متسلطة تسلب الإنسان اختياره.

الأمر الثّاني: هو أنّ المراد من هذه المقالة وهدفها الأساس هو الدّفاع عن الإسلام بوصفه صالحًا لبناء الإنسان في قبال غيره من صور المعرفة الأخرى، ولست أهدف إلى الدّفاع عن تصرف آحاد المسلمين، أو غيرهم من أهل الأديان الأخرى. بل إنني أعلم علم اليقين بوجود فاصلة وفرق كبيرين شعارات الإسلام المثالية، وبين ما مورس وما يمارس باسمه عبر العصور وفي عصرنا الحاضر.

وفي هذه الآية أبحاث أخرى لا مجال للتعرض لها وأكتفي بنقل كلام للشيخ حسن زاده آملي حيث يقول: **لم يُبعَث الأنبياء لأجل قتل النّاس؛ ولذلك لا نجد الأنبياء أو الأئمّة يبدأون النّاس بالقتال، فإنّهم أتوا لإحياء النّاس لا لقتلهم وإبادتهم** ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾[1] وبُعِثوا لإضاءة الطّريق وإزالة الشوائب من عقول الآدميّين،

(1) سورة المائدة: الآية 32.

وربما يعتقد أهل الدنيا بإمكان إطفاء جذور الدّعوة النّبوية ولكن هيهات ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[1].

نعم، إنّ رسالة الأنبياء نور، وقد علّمنا القرآن أنّ تنوير العقول لا يتم بالإكراه. ولكن لماذا؟ هل لأنّ المعرفة لا تقبل الإكراه؟ أم لأنّ الإنسان عصيّ على الإكراه؟ يبدو لي أنّ كلا الأمرين ممكن والسّبب يكمن في محلّ آخر هو: أنّ الفاعل الأخلاقيّ المثالي الذي يريد الإسلام تربيته ليس هو الملتزم تحت وطأة الإكراه؛ وكذلك لأنّ المعرفة التي تفرض بالإكراه لا تستحق إطلاق اسم العقل الذي هو: «... **ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان**».

توديع الوضعيّة

في بحثنا عن نقاط الاشتراك بين العلم والدّين، انتهينا إلى اشتراكهما في الهدف، وهو: بناء الإنسان. هذا الهدف الذي كان يلاحقه العلم من ناحية معرفيّة ولكن التدقيق في ماهيته أظهر لنا أنّ العلم أمرٌ على صلة لصيقة بالسّلطة والقوّة، العلم الذي حمل الوعد بإطلاق حرّية الإنسان وتسليطه على مصيره عندما دخل ساحة الاجتماع تخلى شيئًا فشيئًا عن خاصيته النقديّة وتمسك «بالنموذج المعرفي» بغرض إسقاط الدّين والفلسفة ولم يترك لهما مجالاً في «نموذج الوعي الوضعي»، وهذا الصّراع بين العلم من جهة، والفلسفة والدين من جهة أخرى، لهو صراع سياسي يهدف إلى اجتذاب النّاس وطلب ودهم.

ولم يكن الإنسان في هذا الصّراع منفعلاً ومتأثرًا فحسب، بل كان

(1) سورة المجادلة: الآية 21.

فاعلاً ومؤثرًا يتحالف مع أحد الخصمين ضدّ الآخر. ولعلّي لا أبالغ إذا قلت: إنّ كثيرًا من الصّراعات السّياسية، في عصرنا الحاضر، قد تُلْبَس لباسًا علميًّا. وإنني أقترح في هذه المقالة استبدال السعي نحو تحالف غير موفق مع العلم، باستراتيجية القرآن الكريم عندما أوضح الفرق بين الرشد والغي، ودعا الإنسان إلى الاختيار بينهما دون سعي للتسلط عليه. فلم لا نقدم للإنسان الذي يئس من وعود التحرّر بوساطة العلم، وسيلةً جديدة لتحرُّرِه تنفعه في مجال بناء الذّات، وحتى في التعرّف على الطّبيعة أحيانًا؟ وبعبارة أخرى، بدل السعي للوحدة مع علمٍ لا يملك أرضية التوحّد مع غيره، لماذا لا نقدم الدّين بوصفه محررًا وبانيًا للذات، ونترك للنّاس اختياره؟

هذا، ولكن الحرّية تكتسب هنا معناها في المحيط والبيئة التي تستخدم فيها. وفي هذه المقالة حيثما ذُكِرَتْ سلطة الإنسان على مصيره وتحرره من تقنيات السّلطة، كنت أقصد ارتباط هذا المفهوم بكثير من القرائن والظروف المحيطة به، فربما تكون حرّية الرجل غير حرّية المرأة وربما يكونان بمعنى واحد. وعليه، فربما يكون في مفاهيم العلم والدين نقاط جاذبة تختلف باختلاف من تعرض عليه هذه المفاهيم. والروح الحاكمة على هذه المقالة هي الإصرار على صلاحيّة الإسلام وكتابه المجيد (القرآن) لكلّ زمان ومكان، لسد حاجات الإنسان في سعيه لبناء الذّات. ولا أقصد أنّ كلّ ما هو في الدّين يميل نحو هذا الجانب متخليًا عن سائر الجوانب الأخرى، وإنّما قصدت أنّ قضايا الدّين تحمل هذا الإمكان بالقوّة ليس أكثر.

وعلى أيّ حال، فلا مجال للتوحيد بين الدّين والعلم؛ وذلك لأنّ

العلم لا يعتقد بهذه الوحدة ولا يملك استعدادها حتى، ولكن لا أقصد من ذلك نفي العلوم الوضعيّة ولم أشكك في أيّ مورد من هذه المقالة بعدم كشف هذه العلوم عن الواقع؛ وذلك لأنّ هذا الحكم سواء كان بإثبات قدرة العلوم الوضعيّة أو عدم قدرتها، هو همٌّ معرفي يقع خارج دائرة اهتمام هذه المقالة. وذلك لأنّنا نرى أنّ العلوم الوضعيّة في كثير من البلاد غير الغربيّة صارت هي الأمل الوحيد للحراك الاجتماعي، للانعتاق من قيود السّلطات القمعية. ولا أرمي في هذه المقالة إلى الغض من قيمة أيّ مبحث علمي أو غير علمي ولا أن أروج لذلك، سوى أنني أهدف إلى القول: إنَّ الإسلام يحمل في طيّاته بشائر الخلاص ويقدم للإنسان مباحث هي في الواقع مشاعل تضيء له طريق التحرّر والانعتاق. ويبقى التحدّي الأكبر والواجب الأهمّ، هو تحقيق ذلك والاستفادة منه في عالم العيان والواقع الخارجيّ.



الموضوعيّة العلميَّة والرؤية الدينيّة(*)

عسكر دير باز(**)

مفهوم الموضوعيّة ومدلولاته

يَدُلُّ مفهوم الموضوعيّة في هذا النّوع من المباحث على معانٍ ثلاثة؛ نذكرها في هذه المقالة قبل الدخول في البحث، وهي:

1 ـ المطابقة للواقع:

عندما تظهر المعرفة في شكل قضيّةٍ، فإذا كانت هذه القضيَّة كاشفةً ومطابقةً لما يحصل خارج الذّهن، فإنَّها تسمّى: قضيَّة موضوعيّة؛ وإذا كانت حاكيةً عن الذّهن وما يحصل فيه من شعورٍ داخليّ للشخص فسوف تكون القضيَّة عندها أمرًا ذهنيًّا وأحيانًا كاذبة. ويرى بعض الفلاسفة، أنّ القضايا وكلّ معرفة هي عبارة عن تركيبٍ من البعدين الدّاخليّ الذّهنيّ والخارجيّ، ومن هؤلاء «**كانط**» الفيلسوف الألماني المعروف. وهنا، إذا كانت المعرفة محصول عمليَّة منظّمة وممنهجة ـ على أساس التَّجربة مثلاً

(*) تعريب محمد حسن زراقط.

(**) باحث وكاتب من إيران.

ـ فسوف تتجلّى الموضوعيّة والمطابقة للواقع بوساطة المشاهدة والتّجربة، وتحييد الرّغبات الشخصيَّة والأحكام المُسبَقة.

والموضوعيّة في معناها هذا، تواجه مجموعة من الإشكاليات، مثل:

أ ـ إنّ ما يتحقَّق بالمشاهدة والتّجربة هو أمرٌ شخصيٌّ وجزئيٌّ، والعلم ميدانه القواعد الكلّية العامّة.

ب ـ توجد في العلم بعض المفاهيم النّظريَّة التي لا تولّدها التّجربة والمشاهدة.

وبناءً على هذين الأمرين تحتاج المطابقة للواقع إلى تفسير جديد.

2 ـ إمكان التقييم للجميع:

إذا كانت الحقائق العلميَّة التي يثبتها العالِم قد تمّ الوصول إليها بطريقة يتاح لأيّ كان محاكمتها والتدقيق في منهج تحصيلها والوصول إليها، فسوف تكون هذه المعارف «موضوعيّة». وبناء على هذا الفهم، لا يتوقَّف الاتصاف بالموضوعيّة على تحقق المحاكمة والتدقيق، بل يكفي إمكان ذلك (المحاكمة والتدقيق) لو أراد أحدٌ القيام به؛ ولذلك يكفي لتحقق هذه الصِّفة، أن تكون النتائج العلميَّة حاصلةً بطريقةٍ يمكن لأهل العلم وأصحاب الاختصاص ـ لو أرادوا ـ أن يتحقَّقوا من صدقية النتائج المذكورة. وفي المقابل، إذا لم يكن هذا الأمر متاحاً، فسوف لن تكون هذه المعطيات العلميَّة موضوعيّةً، حتى لو كانت مطابقة للواقع وصحيحةً وموضوعيّةً بالمعنى الأوّل المذكور سالفًا.

وبالتأمّل في العلاقة بين المعنيين، نجد أنَّه إذا تيسّر إمكان الحكم والتدقيق، فربما نصل إلى الموضوعيّة بالمعنى الأوّل؛ رغم أنَّنا قد لا

نصل إليها بالضرورة؛ أي قد تكون القضيَّة موضوعيّة بالمعنى الثّاني لإمكان التدقيق في سبيل الوصول إليها، ولكن دون أن تكون مطابقة للواقع. إذًا، رغم كون المعنى الثّاني طريقًا وسبيلاً للوصول إلى المعنى الأوّل في بعض الأحيان، إلا أنَّه مستقل عنه؛ وليس أحدهما مرتبطًا بالآخر بالضرورة. [وإذا استخدمنا تعبير المنطق الأرسطي، يمكن القول: إنّ بين المعنيين عمومًا وخصوصًا من وجه].

3 ـ البعد عن الأحكام القيمية والأيديولوجيا:

عندما يقول أحدهم: «**إنّ القيم تُدخِل شيئًا من التّعديل والإصلاح في الشواهد التّجريبيَّة**» أو يقول: «**إنّ القضايا المشاهدة والأساسيَّة في العلم مبنيَّة على اتفاق العلماء وعلى القيم الاجتماعية**»، في هذه الحالة سوف تكون النتائج التي يتوصل إليها باحثان في ظاهرةٍ واحدةٍ مختلفة وغير متطابقة، حتى لو كانا زميلين في بحثٍ واحدٍ.

والنُّقطة المقابلة لهذا الموقف، أن يقال: إنّ المنهج العلميّ لو طُبّق بوعيٍ وحرصٍ، فسوف لن يسمح للأحكام القيميّة والرّغبات الشخصيَّة بالدخول على خطّ التوصُّل إلى النتائج العلميَّة. وإذا تَوفَّر هذا الأمر الأخير، فسوف تتحقَّق صفة الموضوعيّة، وبقدر ما يُسمَح للقيم والأيديولوجيا بالتأثير على النتائج العلميّة، بقدر ما تبتعد هذه النتائج عن الموضوعية.

ولا يقتضي التجرّد من الأيديولوجيا مطابقةَ الواقع بالضرورة، ولكن إذا أُحرِز أنّ النتيجة العلميَّة مطابقة للواقع فسوف نعلم، بحسب الرأيّ الرائج: أنّ القيم والأيديولوجيا لم يكن لها تأثيرها في الوصول إلى هذه النتيجة، وعليه يمكن القول: إنّ الاعتقاد السَّائد في هذا المجال أنّ هذين

العنصرين سالفي الذكر يعدان من العوامل المعيقة للوصول إلى الواقع. وبنظرةٍ أوّليةٍ يمكن القول: إنَّه ثمة علاقة مباشرة بين إمكان الحكم لأيّ كان وبين التجرّد من القيم، إلا بناءً على «**أنّ الأشخاص الذين يعملون في فضاء علمي واحدٍ محكومون لقيم موحّدة يسيرون على هديها**»؛ وذلك لأنّ هؤلاء الأشخاص رغم قدرتهم على الحكم والتدقيق، إلا أنهم متأثّرون بقيم مشتركةٍ. وسوف يأتي مزيد من التفصيل حول هذه النُّقطة.

الموضوعيّة في مذاهب فلسفة العلم

ويحسن بنا، ومن أجل إيضاح أجواء البحث وفضاءاته، الإطلالة على رأيّ أهمّ المذاهب الموجودة في فلسفة العلم. ورغم فتوّة كثيرٍ من هذه المذاهب، وكون عمر أكثرها لا يتجاوز مائة سنةٍ وسوف تموت ويتحفنا الفكر الإنسانيّ بغيرها، وربما بأهمّ وأكثر منها إتقانًا ودقةً؛ رغم كلّ ذلك، يبقى الاطِّلاع على هذه المذاهب نافعًا في الحذر من الأحكام السريعة.

والتصوُّرات التي سوف أطرحها حول الموضوعيّة بمعانيها المتقدِّمة، سوف تكون ضمن الأطر الآتية:

1 ـ الوضعيَّة (المنهج الاستقرائي)

2 ـ بوبر

3 ـ لاكاتوش

4 ـ كون

الموضوعيّة على ضوء المذهب الوضعي

يرى أنصار هذا التيار أنّ المنهج العلمي، لا بدّ من تطبيقه في مرحلتي: المشاهدة وجمع المعطيات، ومرحلة الحكم والتّحليل.

وبتعبير تشالمرز: **«موضوعيّة العلم عند الاستقرائيين تتجلّى في كلٍّ من المشاهدة والمعاينة، وفي الاستدلال كذلك. تلك المعاينة التي يمكن لأيّ كان أن يتحقّق من صدقها باستخدام حواسه العاديّة؛ بحيث لا يسمح بتدخّل أيّ عنصرٍ ذهنيّ أو شخصيّ. وصدق النماذج المشاهَدة لا يرتبط بأيّ شكلٍ من الأشكال بالرأي الشخصيّ أو المعتقَد، أو توقُّعات المشاهِد. والأمر عينه يقال على الاستدلال الاستقرائيّ المبنيّ على هذا النّوع من المعاينة. والاستقراء إما أن يَفِيَ بإثبات المدّعى أو لا يفي، ولكن على الحالين لا ربط له. .»**[1]. إنّ النتيجة العلميَّة التَّجريبيَّة المبنيَّة على المشاهدة والاختبار سوف تكون قضيّةً شخصيّةً. وموضوعيةً، وصدق هذه القضية: **«الموضوعيّة تعني المطابقة للواقع وإمكان الحكم العامّ»** مرافق لها؛ أي أنّ هذا المذهب يؤمن بأنّ النتائج التي يتوصل إليها المجرّب هي عين الواقع، ويمكن لأيّ كان أن يشارك في مجريات هذه العمليّة، ويصل إلى النتائج عينها. ولتبديل القضيَّة الجزئية إلى كلّية (التعميم) نحتاج إلى الاستقراء، وبعد أن يثبت هذا المذهب قيمة الاستقراء العلميَّة، فإنَّه يمكنه الاعتماد عليه لإثبات صحَّة الاستنتاج الأوليّ أو عدم صحته، وفي الحالة الأولى، أي حالة مساعدة الاستقراء على الوصول إلى النتائج المشابهة للحالة الجزئية الأولى، نقول: إنّ القضيَّة العلميَّة الفلانية موضوعيةٌ؛ أيّ تتمتَّع بالخصوصيَّات الآتية:

أ - القضيَّة الكلّية والقانون العامّ للواقع.

ب - أن يستطيع من يشاء التحقُّق من صدقها.

---

(1) آلن ف. تشالمرز، **ماهية العلم**، ترجمه إلى الفارسية: سعيد زيبا كلام، انتشارات علمي فرهنكي، الطبعة الأولى، طهران 1374.

ج ـ بما أنّه من الممكن دخول العقائد والرّغبات الخاصّة على خطّ الوصول إلى هذا القانون العامّ، فإنَّه يمكن بمرور الزمان وصول احتمال دخول هذه الأمور إلى الصّفر. وبهذا تحظى القضيَّة بوصف الموضوعيّة بالمعنى الثّالث أيضًا. ومن الواضح أنّ القضيَّة لا تكون موضوعيّة في الحالة الثّانية، أيّ حالة عدم تشابه النتائج والاختبارات الجديدة للنتائج الأوَّلية.

الوضعيَّة في ميزانِ النقد:

1 ـ إذا قال أحدهم: «**أشعر بوجود فرق بين**«P»[1] و«P» فإنَّه لا يستطيع أن يضفي صفة الموضوعيّة على ما يحسّ به؛ وذلك لأنّ هذا الشخص قد لا يعتقد بوجود جسرٍ يربط بين أشعر بـ «P» وبين «P» نفسها. وبناء على هذا، فإن أشعر بـ «P» قضيَّة غير موضوعيّة رغم كونه على يقينٍ منها، و«P» أمر واقعي ولكن لا طريق للوصول إليها[2].

وعلى ضوء هذا الرأي، لن يكون هناك سبيلٌ إلى إحراز صدق القضايا الجزئيّة المحسوسة، وبالتالي لا وجه لموضوعيّة العلم أبدًا، إذا كانت موضوعيّة أي قانون كلّي منوطةً بذلك. ولازم الاستدلال المذكور، أن يقال: «لا نعلم، هل هناك فرق بين: أشعر بأن «P» وبين «P» أم أنّه لا فرق بينهما». وفي هذه الحالة، يمكن أن يقال: وجه عدم الفرق بين الأمرين هو أنَّه عندما تتوفر ظروف مثل «C»[3] والتي هي

---

(1) P هنا ترمز إلى قضيَّة ما، مثل: هذه الطاولة بنّية اللون، أو هذه الشجرة مثمرة.

(2) مصطفى ملكيان، **نظريّة المعرفة**، الجهاد الجامعيّ، جامعة طهران، قسم الإلهيّات، سنة 1371 هـ.ش.

(3) الظروف المناسبة تختلف من قضيَّة لأخرى، ففي المشاهدات تعد سلامة العين واحدةٍ من هذه الظروف.

منسجمةٌ مع القضيَّة «P» عندها أشعر بأنّ «P» و«P» يكونان متساويين، وعلى أيّ حال فإنّ التَّساوي ـ من ناحيةٍ منطقيَّة ـ أكثر قوَّةً وتماسكاً من الاختلاف؛ وذلك لأنَّه عندما تتوفر ظروفٌ مناسبةٌ ومنسجمةٌ مع قضيَّة أشعر بأنّ «P» وترتفع موانع ثبوتها فسوف نبقى مترددين بين حالتين: «أشعر بأنّ «P»، هي «P» وحالة: «أشعر بأنّ «P»، مختلفة عن «P» وفي مثل هذه الحالة تكون القضيَّة الأولى أقرب إلى العقل والذّهن من القضيَّة الثّانية الحاكية عن الاختلاف. والتوجيه الآخر للقضيَّة الأولى، هو أن يقال رغم أنه لا دليل عليها إلا أنَّها ليست من دون أساس؛ وذلك لأنَّه إذا ميزنا بين الدّليل EVIDENT أي القضيَّة التي تكون مبنًى لإثبات قضيَّةٍ أخرى، وبين الأرضيّة GROUND الأساس التي هي نوعٌ من التّجربة الوجدانية الدّاخليَّة التي تمثل منطلقاً ومبنى لمعقولية بعض التّصديقات، إذا ميّزنا بين هذين الأمرين ـ الدّليل والأساس ـ يكون التّساوي والتشابه المدعى في القضيَّة المذكورة مبنيًّا على عمليَّات إدراكية، أو ما قبل إدراكية، التي يُطمأنّ إليها غالبًا، وتعدّ أساساً ثابتاً للتصديق بعددٍ من القضايا[1].

والآن، بناء على ما تقدم، إذا قلنا: أشعر بأنّ «P»، تختلف عن «P» عندها يتوجب على الاستقرائيّ أن يؤسس مبنًى آخر لتوضيح موضوعيّة النّظريات العلميَّة، وأمَّا إذا آمنا بعدم الاختلاف بين الأمرين فإنّ التّساوي يتحقَّق، وتكون قضية: أشعر بأنّ «P» و«P» نفسها شيءٌ واحدٌ. ولكن بقبول هذا الأمر، هل يمكن دعوى الموضوعيّة بالشَّكلّ الذي يريده الاستقرائيّ؟

(1) الفن بلا نتينجا، فلسفة الدين، ترجمه إلى الفارسية: محمد سعيدي مهر، ص 18 ـ 19.

2 ـ عندما نحسّ بـ «P» فهل نحسّ بها كما هي في حدِّ ذاتها، أم أنّ الإحساس عمليّة تتأثر وتهتدي بتوقُّعاتنا وتجاربنا ونظرياتنا ومعلوماتنا؟

في الأمر السابق الذي حاولنا معالجته، كنا نفترض وجود إحساس محضٍ وخالصٍ، وكنا نتساءل، هل هذا الحسّ المحض، وغير المبنيّ على أمورٍ غريبةٍ مطابق للواقع أم غير مطابقٍ؟ ولكن هنا نتساءل حول الفرض نفسه؛ أي هل هناك حس محضٌ خالصٌ، أم لا وجود لمثل هذا الحسّ؟

في الجواب عن هذا التساؤل، يرى الاستقرائيُّون وجود حسّ خالصٍ ومحضٍ؛ حيث يقولون: «**صدقية القضايا المشاهدة التي تبنى بشكلٍ سليمٍ، لا ترتبط بالرّغبات والعقائد وتوقُّعات المشاهد**»[1] وفي هذا المجال، يرى كانط عدم وجود حسّ محضٍ وأنّ كلّ معطى حسيّ هو زمانيّ ومكانيّ يبدو لنا بصورة جوهرٍ، والزمكانية دمغة يطبعها ذهننا على معطياتنا.

والقول الوسط الذي يؤيّده الكثيرون، هو: «**كلّ تجربة بصرية (بل كلّ تجربة حسيّة) تحصل للمشاهد ترتبط إلى حدودٍ معيّنة بتجاربه السَّابقة ومعلوماته ومعارفه**»، «**الرؤية التخصُّصية بالتلسكوب أو المجهر، تحتاج إلى تعلّم ومعرفة خاصة، فالخيوط المتناثرة والبقع المضيئة التي يراها المشاهد المبتدئ، تختلف تمامًا عن المنظر المتكامل الذي يراه المشاهد المحترف. وبناء عليه، فإنّ الصّورة التي تنعكس على شبكّية العين واحدةٍ عند الاثنين، ولكن ما يدركه أحدهما يختلف تمامًا عمّا يدركه الآخر رغم ارتباط الإدراك الوثيق بهذه الصّورة الواحدة.**

(1) ماهية العلم، مصدر سابق، ص 20.

وفي الموارد التي يخضع فيها المشاهدون لنوعٍ واحدٍ من التربية الثقافيَّة والعلميَّة، وتكون توقُّعاتهم ونظرياتهم واحدةً أو متقاربةً، سوف تتقارب نتائج عمليَّات الإحساس عندهم».[1] وعلى هذا الأساس وبناءً على رؤية كانط لا مجال لدعوى الحصول على حسٍّ محضٍ، فالإدراك الأوليّ الناتج عن الإحساس يخضع لعدد من العمليَّات الذِّهنيّة، وتطرأ عليه تعديلاتٌ لا تسمح لنا بدعوى اتحاده بالواقع وتطابقه معه، وعندما تكون مفردات الاستقراء غير موضوعيّةٍ، سوف ينعكس ذلك على التصميم ونتيجة الاستقراء.

وحول القول الوسط، لا يمكن إغفال أمرين:

أ - الإدراك التخصُّصيّ يتشكّل من إدراكاتٍ طوليّةٍ عدَّةٍ، ويشترك غير المتخصِّص مع المتخصِّص في المرتبة الأولى من الإدراك، ولكنهما يفترقان في المراتب اللاَّحقة التي يغلب عليها الطابع التفسيريّ المبنيّ على التجارب السَّابقة، والمعلومات التي يفتقدها غير المتخصِّص[2].

ب - بين القضايا العلميَّة والقضايا المعرفيَّة اختلاف أساسيّ. فكما أنّ إثبات وتوضيح مطابقة القضايا العرفيَّة للواقع أمر سهل، فكذلك إثبات تطابق القضايا الحسِّية مع الواقع، فإنَّه خالٍ من تعقيدات إثبات التّطابق بين القضايا العلميَّة والواقع؛ ولذلك لا تبدو الاستفادة من التَّجربة الداخليّة العامّة لإثبات هذا القول أمرًا موجّهاً ومقبولاً[3].

(1) المصدر نفسه، ص 38.

(2) لقد استفدت هذه النّقطة من الأخ العزيز حسين بستان.

(3) **ماهية العلم**، مصدر سابق، ص 41.

ورغم أنّ الشواهد والتجارب التخصُّصيّة التي تذكر في مثل هذه الموارد قد لا تبدو قابلةً للمناقشة والتّشكيك، إلا أنَّه وكما تقدم لا تنافي بين القول الوسط المذكور، وبين التصوُّرات المشتركة والمتشابهة عن واقعٍ محدَّدٍ للأشخاص الذين يتوفَّرون على بعض المشتركات من نظرياتٍ، وحالاتٍ، وتوقُّعاتٍ، وما إلى ذلك، بل ربما كان هذا مؤيِّدًا. فإنّ لازم قبول هذا القول هو الإذعان بتأثير النّظريات والتوقُّعات في فهم المدرَك والمشاهَد. وعلى هذا الأساس، إذا كانت هذه التوقُّعات مستندةً إلى القيم والأيديولوجيا، فإنّ هذين العاملين سوف يتركان تأثيرهما غير المباشر على نتائج المشاهدة، وبالتالي سوف تجرجر الموضوعيّة أذيالها تاركةً الميدان لهما.

3 ـ كلّ ما قيل حتى الآن، مرتبطٌ بالموضوعيّة في مقام جمع المعلومات، والسُّؤال هو، هل يدّعي الاستقرائيّ أنّ محاكمة القضايا العلميَّة في مقام الحكم هي موضوعيّة أيضاً؟ أي هل المنهج العلميّ الذي يتبنّاه الاستقرائيّ هو منهجٌ يلاحظ في مقام الحكم، الواقع دون غيره؟

يقول أصحاب الاتجاه الاستقرائيّ: «**عندما تثبت صحَّة القضيَّة المشاهَدة عبر الارتباط الحسيّ المباشر بها، فهذا الصدق يسري إلى الاستقراء نفسه، ويضمن صدقيته عندما يكون مستوفيا للشروط المطلوبة في الاستقراء.**»[1]

وإذا كان أصحاب هذا الاتجاه يقصدون من هذا الكلام جعل الاستقراء نفسه دليلاً على مدعاهم، فهذا يؤدِّي بهم إلى الوقوع في دائرة

(1) المصدر نفسه، ص 20.

الدّور، وإذا كانوا يريدون التمسُّك بالمنطق لإثبات ذلك، فعليهم إجراء قاعدة **«حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز، واحدٌ»**. وهنا نقول: إنّ العثور على موارد تشابهٍ ذاتيّ بين (الأفراد)، لأمرٌ يعجز عنه الإنسان العادي إذا كانت التّجربة هي مستمسكه الوحيد؛ ولذلك فإنَّهم لن يتمكَّنوا من العثور على موردٍ واحدٍ يمكنهم الاستفادة من الاستقراء ـ دليلهم الأثير ـ لإثباته.

ومن هنا، وبخاصة إذا ضممنا الإيرادات التي وجهها هيوم وغيره إلى الاستقراء، نجد أنّ موضوعيّة القضايا العلميَّة سوف تتزلزل. وخلاصة القول: إنّ التصوُّر الوضعي للموضوعيّة في القضايا العلميَّة يفقد أسسه ومبانيه المنطقيَّة المحكمة[1]، ولكن رغم ضعف أدلتهم في تصوير الموضوعيّة وتوضيح ضوابطها، إلا أنَّنا لا نجد الموضوعيّة مرهونةً لرؤيتهم، فلا بدّ من البحث عن تصوُّرٍ آخر نبني عليه رؤيتنا.

الموضوعيّة عند بوبر:

لا يؤمن بوبر بأنّ التّجربة وحدها تستطيع أن تكفل لنا صدق أيّ نظريَّة؛ ولذلك فلا يتسنَّى لنا القول: القضيَّة العلميَّة الفلانية صادقة؛ لأنَّنا جربنا ما يكفي من الموارد لإثبات صدقها.

وأقصى ما يمكن الطموح إليه هو تفضيل نظرية على غيرها حتى الآن. نعم، إنّ الاختبار والتَّجريب يمكن يثبت بطلان وكذب قضيَّة ما؛ لأنّ عدم الصحّة في مورد يكفي لإبطال القانون العام الكلِّي، فالقضيَّة العلميَّة التي تقبل الإبطال هي القضيَّة الأكثر قبولاً ما دام لم يثبت

---

(1) المصدر نفسه، ص 24 ـ 31.

بطلانها، وهي مرجّحة على غيرها من القضايا التي لا يتسنَّى لنا إثبات كذبها[1].

وهو يرى أنَّ قبول القضيَّة العلميَّة يتوقف على المرور في مراحل خمس عند أهل العلم، وهذه المراحل هي:

أ ـ مواجهة الإنسان للمشكلة أو المسألة.

ب ـ السعي لطرح جوابٍ وتفسيرٍ لها.

ج ـ استخراج القضايا التّجريبيَّة التي تنفع في إثبات أو نفي التفسير.

د ـ محاولة إبطال القضايا التّجريبيَّة.

هـ ـ قبول التفسير الذي لم يمكن إثبات بطلانه من خلال التّجربة.

ممّا ذُكِر أعلاه يتَّضح أنّ الموضوعيّة عند بوبر ليست صفةً يمكن العثور عليها بسهولةٍ، إذا فهمنا الموضوعيّة، بمعنى المطابقة للواقع، إلا أنَّه يقبل النّوع الآخر للموضوعيّة وهو إمكان الحكم للعموم، وبحسب تعبيره: «**ما أقصده من لفظ موضوعيّ وذهنيّ ليس بعيداً كلّ البعد عمّا يقصده كانط منهما؛ فهو يقصد من وصف المعرفة العلميَّة بالموضوعيّة أن يكون صوابها بعيدًا عن الوهم والرّغبات الخاصَّة بهذا وذاك. والدّليل على الموضوعيّة عنده (كانط) هو أن تكون القضيَّة قابلةً للتدقيق لكلّ من أراد ذلك واستطاعه. ولكن الفرق بيني وبينه، هو أنني أعتقد عدم إمكان الحكم بالصواب بمعناه الكامل على أيّ نظريَّة علميَّة. وعليه،**

(1) كارل بوبر، **منطق الاكتشاف العلمي**، الترجمة الفارسية حسين كمالي، انتشارات علمي فرهنكي، طهران، 1370 هـ. ش. ص 100 ـ 118.

فالموضوعيّة ليست إلا إمكان التّجربة والاختبار للنظريّة العلميَّة فحسب»[1].

هل الموضوعيّة بالمعنى الثّالث أمرٌ ممكنٌ عند بوبر؟

رغم أنّ لازم اتخاذ موقف «إمكان التفنيد» الذي اتخذه **كارل بوبر**، هو إمكانيّة التجرد من القيم والأيديولوجيا، باعتبار أنّ السكين الحادّ للتجربة والتكذيب سوف تقطع كلّ صلةٍ للنظريَّة العلميَّة بالأيديولوجيا والقيم. لكن تصريحات **كارل بوبر** في بعض كلماته، توحي بموافقته على كون بعض القضايا المشاهدة مقبولةً على أساس توافق المشاهدين والمجرّبين فحسب. ومن هنا، سوف يفسح المجال أمام القيم والأيديولوجيا للدخول على خطّ التقييم للقضايا الأساس[2]، وبذلك يتلاشى المعنى الثّالث للموضوعيّة. ويصرح **بوبر** قائلًا: **قبول القضايا الأساسيَّة منوطٌ بتوافق أو عزم العلماء على قبولها. ومن هنا، كانت هذه القضايا من نوع القضايا التوافقية»**[3]. وعلى هذا الأساس، يمكن القول: إنّ قبول أو ردّ قضيَّة أساسيَّة ما، متوقفٌ على توافق أهل العلم على اعتبار هذا الردّ أو القبول شاهدًا لإبطال نظريَّة علميَّةٍ معيَّنةٍ؛ ولمّا كان هذا الأمر يفتح الباب واسعًا أمام تدخل القيم والأيديولوجيا فعلى الأقل يمكن التّشكيك في قاعدة التجرد من القيم والأيديولوجيات.

إشكالان على موضوعيّة بوبر

يعتقد **تشالمرز** بأنّ بعض إشكاليات **بوبر** التي وجّهها إلى الوضعيَّة

---

(1) المصدر نفسه، ص 60.

(2) يطلق مصطلح القضايا الأساسي، على حاصل مواجهة الإنسان للطّبيعة عن طريق الحواس.

(3) انظر: **منطق الاكتشاف العلمي**، الترجمة الفارسية: أحمد آرام، ص 108.

والمنهج الاستقرائيّ، تتوجه إلى تصوُّره هو أيضًا. فعندما لا تكون قضيَّة جزئيةٌ ما قابلة للدّفاع عنها، وعندما لا يكون قبولها وردّها رهيناً بالتوافق على صحتها أو عدمه، فكيف يمكن الاعتماد عليها لردّ نظريَّةٍ علميَّةٍ كلِّيةٍ في حالة وقوع التّعارض بين القضيَّة الجزئية وتلك النّظريَّة؟ أليس اعتبار القضيَّة ناقضةً ومبطلةً متوقفٌ على اعتبارها موضوعيّةً، واعتبار اليقين بها يقينًا موضوعيًّا؟ وبحسب قوله: «**لا يلزمنا المنطق في حالة التّعارض بين النّظريَّة والمشاهدات أنّ نردّ النّظريَّة ونحكم ببطلانها، بل ربما نرفض القضيَّة المحسوسة القابلة للخطأ والتفنيد ونردّها، ونأخذ بالنّظريَّة شرط أنّ تتمتَّع بقابلية التفنيد**»[1].

هذا ومن الواضح أنّ هذا الأمر متفرع على تفسير قابلية الإبطال بالإبطال الفعليّ، وإلا إذا أخذناه بعنوان كونه إبطالاً بالقوَّة، فلن نعثر بالضرورة على مصداق واقعيّ له، وبذلك تسقط فعاليته في مسيرة العلم.

وقابليّة التفنيد عند بوبر لها معنيان مختلفان:

أ - أن يراد بقابلية التفنيد معناه الاصطلاحيّ المنطقيّ، بأن يبتني هذا الوصف على علاقة منطقيَّة بين النّظريَّة وبعض القضايا الأساسيَّة.

ب - قابلية التفنيد الممكنة الإثبات: «**لقد أكّدتُ دائما وبشكلٍ متكررٍ، أنَّه حتى النّظريَّة التي تبدو قابلةً التفنيد بالمعنى الأوّل، لا تكون كذلك بالمعنى الثّاني، وبناءً عليه فإنني استخدمتها بالمعنى الأوّل الاصطلاحي**»[2].

---

(1) **ماهية العلم**، مصدر سابق، ص 80.

(2) كارل بوبر، **الواقعيَّة وهدف العلم**، الترجمة الفارسية أحمد آرام، سروش، طهران، 1372 هـ.ش.، ص 22.

لا ينكر بوبر أنّ التفنيد الموجب للتقدم العلميّ يحتاج إلى مدةٍ طويلةٍ حتى يقبله العلماء؛[1] ولذلك يبدو من الضّروريّ إعادة النّظر في اعتراض تشالمرز. ولكن كلام بوبر الأخير يلزم منه التقليل من قيمة المعيار الذي يطرحه؛ وذلك لأنّ قابليّة التفنيد ليست معياراً صرفاً ومحضاً، يمكن أن يحدِّد مصير النّظريَّة العلميَّة لجهة بقائها في حظيرة القبول أو طردها من هذه الحظيرة، بل ما يحدِّد ذلك، هو البحث العلميّ والنقاشات التي يُعمِلها العلماء فوق رأس هذه النّظريَّة، وعندما يدخل الإنسان ولو بوصفه عالمًا إلى هذا المجال فسوف يدخل مع نظرياته وتوقُّعاته وميوله، وهذا هو الباب عينه الذي تدخل منه الأيديولوجيا والقيم ونتيجة ذلك عدم تحقق الموضوعيّة بمعناها الثّالث.

وهناك مشكلةٌ أخرى تواجه نظريَّة قابليّة التفنيد أو الإبطال، هي التّساهل في إقامة الدّليل على صحتها؛ فالنّظريَّة العلميَّة لا تتشكلٍ عادةً بصيغة قضيَّةٍ إخباريةٍ بسيطةٍ، مثل: «كلّ الإوَزَّات بيضاء» حتى تبطل بالعثور على إِوَزَّة سوداء، أو تصبح قابلةً للإبطال بإمكان العثور على إوَزَّة كذلك، بل تتشكّل النّظريَّة العلميَّة من مجموعةٍ من القضايا الكلِّية؛ ولذلك فإنّ اختبار صدقيّة أيّ نظريَّة، يحتاج إلى اختبار كلّ ما يرتبط بها أو تتوقَّف هي عليه من قضايا وقوانين. وبالتالي، ينبغي أن تكون هذه جميعاً قابلةً للإبطال أيضاً.

إذاً، أهمّ الإيرادات التي تواجه نظريَّة قابليّة التكذيب والموضوعيّة المستنتجة منها، هي: أنَّه عندما يستفاد من هذه النّظريَّة في مقام العمل والتّطبيق، ويكون ذلك مرهونًا بتوافق العلماء، فهذا يعني دخول عناصر

---

(1) المصدر نفسه، ص23.

غير تجريبيَّة إلى ميدان تقييم النّظريات، وبذلك لن تتحقَّق الموضوعيّة بالمعنى الثّالث المشار إليه في أوّل المقالة، بل يتحقّق بدلاً منه المعنى الثّاني بالقياس إلى المعايير التي تمّ التوافق عليها.

ورغم أنّ بوبر لا يقبل موضوعيّة العلم بمعناها الإيجابيّ، ولكنَّه يحاول ولو تلويحًا البحث عن موضوعيّةٍ ولو بالمعنى السَّلبيّ؛ أي أنَّه يؤمن بأنّ المنهج التجريبيّ مع معيار قابليّة التكذيب يمنع دخول المتغيِّرات غير التّجريبيَّة إلى «خط الإنتاج» العلمي. وبذلك يحسب أنَّه بنى سدًّا بين المنهج التجريبيّ المُعتَبر والمنهج غير التجريبيّ وغير المعتبر، ولكن تقدمت الإشارةُ إلى أنَّه إن كان يريد من قابلية التكذيب، قابلية التكذيب بالقوَّة، فلا شغل له بالمصاديق ـ ويبدو أنَّه يريد ذلك وبالتالي يبقى تشخيص المصداق معلّقاً على توافق العلماء، ومن الواضح أنّ هذا يعد تعليقًا على أمر غير تجريبيّ. أضف إلى ذلك، ما تقدمت الإشارةُ إليه من كون قبول القضيَّة القابلة للتكذيب مرتبطًا بعرف أهل العلم وقراراتهم المنهجيَّة وتوافقهم على ذلك، وكثيرًا ما يكون ذلك منطلقًا من عنصرٍ غير تجريبيّ.

الموضوعيّة عند لاكاتوش

تعدّ نظريات **لاكاتوش** حواشي وتعليقاتٍ تكميليّةٍ على آراء **بوبر**، ومن أهمّ ما يميِّز طرحه هو تركيزه على التأييد وقلّة اهتمامه بالتكذيب، وكذلك رؤيته إلى النّظريَّة بعنوان كونها بنيةً منتظمةً، لا قضيَّةً منفردةً.

ويذكر **تشالمرز** أدلَّة ثلاث على التعاطي مع النّظريَّة بوصفها بنيةً، والسعي لتأييدها، وهذه الأدلَّة هي:

أ - التدقيق في النّظريات العلميَّة، يشجِّع على تبنِّي هذا التصوُّر.

ب - تأخذ المفاهيم المستخدمة في النّظريَّة معناها من النّظريَّة نفسها، وليس من تعريفها بوساطة مفاهيم أخرى، مثلاً: الدّقة النّسبيَّة في معنى كلمة «جرم» ناشئٌ من الدّور المحدَّد الذي يلعبه هذا المفهوم في نظريَّة نيوتن الدَّقيقة، وهذا بخلاف مفهوم «ديمقراطيّة» المستخدم في نظريَّة مبهمة، ينعكس إبهامها على المفهوم نفسه.

ج - عندما تتوفر النّظريَّة على انتظام؛ بحيث تكون محتويةً على أطراف وخيوط توجيه التحوُّلات العلميَّة بصورةٍ مبرمجةٍ ودقيقةٍ، فسوف تخدم تطوُّر البحث العلميّ، وتخطو به خطواتٍ واسعةً إلى (الأمام).

و - رغبةً في توضيح مراده، نورد خلاصة تصوُّره في الآتي:

عندما تكون النّظريات جزءًا من نظام أوسع، وقسمًا من تراث بحثي وعندما يُتعاطى معها بوصفها بنيةً منظَّمةً على ضوء التغييرات الطارئة على النّظريات، وتجديد النّظر فيها، وحذف ما لا يصلح منها، وإضافة الجديد إليها، هذه العناصر جميعًا سوف تكون هي الهادي والمسدّد لمسيرة العلم. وعلى ضوء ذلك، نلاحظ مثلاً، أنّ التقدم في طرح النّظريات هو بمعنى أنّ النّظريَّة الجديدة تستطيع التنبؤ ببعض الوقائع غير المتوقعة، وتأييد هذا التنبؤ بدوره سوف يكون سببًا لتطوُّرٍ تجريبيٍّ، وهكذا فإنّ عمليَّة تبدل النّظريات هي إما في حال تطوُّرٍ وتقدمٍ، وإما في حال زوالٍ.

ويعتقد لاكاتوش، أنّ مسيرة تطوُّر النّظريات مبنيَّةٌ على برنامج بحثيّ مشتقٍ من قواعد منهجيَّةٍ تتألف من إرشاداتٍ سلبيةٍ تبيّن دروب البحث

غير الصحيحة، وأخرى إيجابيّة تبيّن الصحيح الذي يجب السير فيه من هذه الدروب. الإرشاد السَّلبيّ لا يسمح بدراسة وإبطال النواة الصلبة ـ الفرضيَّات الأساسيَّة للبرنامج ـ المدعومة بما يمكن تسميته بحزام الأمان الذي يشمل الفروض المساعدة والشروط الأوّلية للنظريَّة؛ ولذلك تكون هذه النواة هي القسم غير القابل للرد للبرنامج البحثيّ.

أمَّا الإرشاد الإيجابيّ فهو مجموعةٌ واضحةٌ إلى حدٍّ ما من الآراء والإشارات حول كيفية تغيير وتوسعة الصُّور القابلة للردّ للبرنامج البحثيّ. ومن هنا، كانت النّظريَّة قابلة للإبطال والتكذيب والحكم لها أو عليها، وهذا الحكم مرتبطٌ بتشخيص تقدم أو تقهقر التغييرات في «حزام الأمان»، وكيفيّة ومستوى الإبداع في البرنامج. وبالتالي، فإنّ النّظريَّة لا يمكن تقييمها إلا خلال مدةٍ طويلةٍ؛ لذلك لا وجود للحظةٍ محدَّدةٍ لأجل الحكم على عقلانيَّة النّظريَّة العلميَّة. وإدخال عنصر الزمان في مسار التقييم يقلل من أهمِّية قابلية التكذيب.

وخلاصة القول: توجد في اتجاه **لاكاتوش** نقطتان مهمّتان هما:

1 ـ طريقة تقييم البرامج البحثيّة؛ كيف يمكن جعل برنامجٍ بحثيّ في مقام التقييم؟ يستفاد من هذا الاتجاه، أنّ العنصر الأساس في التقييم هو توجيه الأبحاث الآتية. ولذلك، فإنّ من العناصر الأساسيَّة في هذا البرنامج هو الانسجام الدّاخليّ، الأمر الذي يساعد على التنبؤ بظواهر جديدةٍ[1].

2 ـ يستفاد ممَّا تقدم، عدم إمكان الحديث عن تفوقٍ لبرنامجٍ بحثيّ على

(1) **ماهية العلم**، ص 107و112.

آخر بشكلٍ مسبقٍ بالقياس إلى برنامجٍ منافسٍ، بل يمكن المقايسة بين برنامجين بعد اختبار قدراتهما في مقام التّطبيق والاستخدام[1].

ملاحظتان على موضوعيّة لاكاتوش

أ ـ عندما تكون درجة الانسجام الدّاخليّ هي المعيار الأهمّ في الموازنة بين البرامج البحثية المتنافسة، سوف يزول الاعتماد الانحصاريّ على التّجريب والتّنبؤ، ورغم أنّ الالتزام بالانسجام الداخليّ يمكن نسبته إلى أيّ اتجاهٍ في فلسفة العلم، إلا أنّ عدم اهتمام الاستقرائيين و**بوبر** بهذا المعيار، يجعلنا نستنتج أنهم لا يعطونه أهمّيةً مميّزةً، وإنّما يجعلون المعيار الأساسي في موضوعيّة القضيّة أو النّظريّة العلميّة هو التّجريب والاختبار، وهذا بخلاف **لاكاتوش** الذي يمكن دعوى أنّ هذا المعيار هو الركن الركين في تصوُّره. وعلى أيّ حالٍ، فقد عدَّ بعضهم هذا المعيار معيارًا منطقيًّا للحكم على النّظريات العلميّة. ولا ينبغي إغفال أنّ اكتشاف الانسجام الدّاخلي، وتحديد درجته ليس بالأمر السهل، وبخاصةٍ إذا أخذنا في اعتبارنا تصوُّر **لاكاتوش** للنظريّة العلميّة على أنّها بنيةٌ متشابكة الأجزاء، وبذلك يتّضح صعوبة الأمر وتعقيده.

ب ـ تقدم سابقًا، أنّ الإرشاد السّلبيّ لا يسمح بدراسة وإبطال النواة الصلبة، وعندما تكون النّظريّة بنيةً منتظمةً وفيها مضافًا إلى فروضها الأساسيّة، فروضٌ مساعدةٌ وشروطٌ أوّليّةٌ، يمكن إخضاع هذه الأخيرة لقابلية التكذيب. وفي هذه الحالة، ما هي الطّريق إلى الحكم على النواة الصلبة؟ ومن الواضح عدم إمكان ذلك على أساس الاختبار التجريبيّ بحسب **لاكاتوش**. والسبيل الوحيد الذي

(1) المصدر نفسه.

يبقى ميسّرًا هو اتخاذ معايير أخرى، مثل: البساطة والانسجام، وهذا هو القبول بمعايير غير تجريبيَّةٍ في الحكم على موضوعيّة العلم، وعليه لن يكون تيسّر الحكم للعموم مساويا ومرادفًا للتجربة، لإمكان التّجريب والاختبار العامّ.

وصفوة القول: إنّ رأي **لاكاتوش** في موضوعيّة العلم له وجهان:

أحدهما: ملاحظة إمكانيّة الاختبار وقابليّة التكذيب للفروض المساعدة والشروط الأوّليّة: «**الاعتماد على الشواهد واعتبارها ملاكًا للحكم على القضايا**» ومن هذه الجهة تكون الموضوعيّة بمعنى «إمكان الحكم للعموم والتجرد من القيم والأيديولوجيا؛ وذلك أنَّه عندما يتسنَّى لأيٍّ كان اختبار الفرضيَّة وتقييمها يصل إمكان تدخل الأيديولوجيا إلى الحد الأدنى. **والوجه الآخر**: أنّ النواة الصلبة والفروض الأساسيَّة لا يمكن الحكم عليها إلا بوساطة معايير كالانسجام والبساطة، وهذا رهينٌ كما هو واضح للتقديرات والعناصر غير التّجريبيَّة. والموضوعيّة بمعنى المطابقة للواقع، سوف تزول وتتمهد الطّريق أمام الأحكام القيميّة والأيديولوجيّة. إلا إذا قيل: إنّ إعمال هذه المعايير ليس أقلّ دقةً وأهميةً من إعمال معيار قابلية التّجريب؛ وذلك لأنَّه رغم شخصانية هذه المعايير إلى حدٍّ ما، إلا أنّ لها حقيقةً في عالم الواقع وليست مجرَّد اعتبارٍ شخصيّ محضٍ، وبذلك يمكن الاستفادة منهما في النّظريَّة أو عليها.

وجه الشبه بين المذاهب الثلاثة:

يظهر من التدقيق في هذه المذاهب الأساسيَّة في فلسفة العلم، أنَّها تشترك في اهتمامها بمسائل مهمَّة ثلاث هي:

أ ـ تمييز العلم عن اللاَّ علم

ب ـ اختيار النّظريَّة

ج ـ الحكم على النّظريَّة أو النّظريات.

وفي اتخاذ موقفٍ من هذه المسائل الثلاث، يمكن القول: إنّ هناك ثلاثة محاور أيضًا كانت هي الموّجه لعمليَّة تكوين الرأي وتبنِّيه:

الأوّل: النّظرة الدّقيقة إلى تاريخ العلم، وعند بعضهم أخذت هذه النّظرة الدّقيقة شكل البناء العقلاني لتاريخ العلم.

الثّاني: الالتفات إلى المعايير المنطقيَّة العقلانيَّة، واستخدامها في تحديد مصير المسائل العلميَّة.

الثّالث: الاعتناء الخاص بوضعيَّة وحالات العلماء من الناحية الذّهنيّة والروحيّة والاجتماعيّة، وغيرها من النواحي التي كانوا يحيون في ظلّها.

وعلى أيّ حالٍ، لقد عُلِم ممَّا تقدم سابقًا أنّ الغرض من هذه المقالة ليس هو تحليل التيارات الفلسفيَّة المعروضة، واتخاذ موقفٍ منها للحكم لها أو عليها، فذلك أمرٌ أبعد من مرمى مقالةٍ بهذا الحجم. بل ما نهدف إليه هو البحث عن الموقع الذي تحتلّه الموضوعيّة في هذه المذاهب فحسب.

والمذاهب التي عرضنا لها حتى الآن، تشترك في أمرٍ مهمّ وهي أنَّها تسعى جميعًا للبحث عن معيارٍ عامّ وكليّ، يمكن بواسطته ترجيح إحدى النّظريات العلميّة على الأخرى، وتقييم قدرات نظريَّةٍ ما بالقياس إلى النّظريات المنافسة لها. ولكلّ من المذاهب المتقدِّمة تصوُّرها الخاصّ حول المعيار الكلِّي وغير التّاريخيّ، والذي كان سببًا وأساسًا لاختيار

نظريَّةٍ دون سواها، وكان كذلك موجِّهًا لصحتها في الوقت عينه.

في كلٍّ من المعايير الثلاثة المتقدِّمة، لا بدّ من التمييز بين مقامين: مقام معياريته، ومقام تطبيقه على موارده ومصاديقه. وفي المقام الأوّل، يمكن تشكلِ طيف واسع من المذاهب والتيارات إذا أُخِذ بعين الاعتبار الأمور الآتية: النّظر إلى فلسفة العلم باعتبارها توصيةً أو توصيفًا، والاهتمام بتاريخ العلم، والاعتماد عليه بوصفه مرجعاً للحكم والتقييم، ودرجة وكيفيّة الاستفادة من المعايير العقلانيَّة والمنطقيَّة في فلسفة العلم، مع الالتفات إلى المبادئ التي على أساسها يتمّ اتخاذ موقفٍ معرفيٍّ محدَّدٍ، وكذلك الالتفات إلى لوازم هذا الموقف ونتائجه. إذا أخذنا هذه العناصر جميعًا، يتشكّل لدينا طيفٌ واسعٌ من التيارات تمثّل الوضعيَّة إحدى ضفتيه، وضفته الأخرى هي الفوضويّة (Anarshism).

والأمر المسلّم به في هذا المقام، هو عدم جواز إغفال الشواهد التّجريبيَّة. وفي الوقت عينه لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الكلام الأوَّل والأخير ليس للشواهد التّجريبيَّة وحدها. فليست التّجربة هي المعيار الوحيد للموضوعية؛ ولذلك لا بدّ من ملاحظة أمورٍ أخرى في الحكم على موضوعيّة النّظريَّة مثل: الانسجام الدّاخليّ للنظريَّة، وموافقتها للأصول والقواعد العقلية والعلميَّة المسلَّمة، والبساطة كذلك هي أمرٌ مهمّ في الحكم على موضوعيّة النّظريَّة، وأخيراً لا بدّ من الإشارة إلى أهمِّية المعارف الأخرى غير العلميَّة ودورها في الموضوعيّة، إذا كانت هي بنفسها معرفةً موضوعيّةً.

وأما في المقام الثّاني فالميدان أوسع وأرحب؛ وذلك لأنَّه قد يوجد بين العلماء فوارق شاسعةٌ في مقام تطبيق المعايير التي اختاروها. هذه

الفوارق تعود إلى الاختلاف في عقليَّات هؤلاء العلماء ورؤاهم، وكذلك ربما تكون نظريَّةٌ ما من جهة مطابقتها للواقع أقرب وأدق من غيرها، وبالتالي تتحقَّق فيها الموضوعيّة بأحد معانيها، ولكن لا يسعى للحكم عليها أحدٌ من العلماء فلا يتحقَّق المعنى الآخر من معاني الموضوعيّة. وأخيراً، يبدو لي أنّ الاختلاف في المعايير العقلية للموضوعيّة، أقلّ من المعايير التَّجريبيَّة بدرجاتٍ.

الموضوعيّة بحسب توماس كون

يصر توماس كون على أهمِّية مفهوم النموذجِ ودوره في العلم، ويرى أنّ تغيير النموذجِ العلميّ أدّى إلى ثورات علميَّة. وهو يرى عدم وجود مشاهدة صرفةٍ محايدةٍ، بل النموذجِ العلمي هو الذي يجعل العلماء يرون الواقع بشكلٍ خاصٍ دون غيره. وعليه فإنّ النموذج الذي يختاره العالم هو الذي يجعله يعتقد بأهمّية بعض الأمور المشاهدة وكونها أساسيَّةٌ، وغيرها فرعيّ لا أهمِّية له. وبالتالي عندما تكون المعايير المتبنَّاة للموضوعيّة تابعةً للنموذج، عندها سوف لن يكون هناك أيّ ملاك أو معيارٍ موضوعيٍّ وغير ذاتيٍّ لتقييم المعرفة. ومع أنَّنا نستطيع الموازنة بين النّظريات ضمن نموذجٍ واحدٍ، إلا أنّ تقييم النماذج والحكم على موضوعيّتها أمرٌ لا يمكن نيله والوصول إليه.

وعندما يكون مصير المشاهدات والتّجريبيّات مرهونًا للنموذج، فسوف يكون ما نتلقاه من أمرٍ مشاهَدٍ مختلفًا تبعًا لاختلاف النموذج الذي يتبنَّاه المشاهد، وكذلك سوف تكون الموازنة بين النّظريات تابعةً للموازنة بين النماذج. والآن إذا كانت النماذج غير قابلةٍ للقياس، فسوف تختلّ إمكانية الحكم على معايير غير قابلةٍ للقياس، مثل:

البساطة، الانسجام الدّاخليّ، والانسجام مع النّظريات الأخرى، وما شابه[1].

وهكذا، نلاحظ أنَّه بحسب «كون» تضيق الساحة على الموضوعيّة بحيث لا يبقى لها مجالٌ؛ وذلك أنه، عندما يكون للنموذجِ المعرفيّ سلطةٌ واسعةٌ إلى هذا الحدّ على العلماء، فكيف يمكن الركون إلى موضوعيّة معرفة علميَّةٍ ناتجةٍ عن اختيار شواهد تجريبيَّةٍ على أساس نماذج معرفيَّةٍ محدَّدةٍ. وعليه، تنتفي الموضوعيّة بمعنى مطابقة الواقع، وكذلك المعنيان الآخران للموضوعيّة في ما إذا كنا نريد الموازنة بين نظريتي عالمين تابعين لنموذجين معرفيين مختلفين. نعم، ربما تمكن الموازنة بين نظريتين تنتميان معرفيًّا إلى نموذجٍ واحدٍ، ولكن لا يمكن تعميم نتيجة هذه الموازنة والاستفادة منها ضمن نموذجٍ معرفيّ آخر.

إشكالٌ على كون

قيل الكثير في الاعتراض على آراء كون ونظرياته، ونكتفي بالإشارة إلى واحدٍ من هذه الاعتراضات، وهو ما أدلى به **إيان باربور** الذي يتفق مع كون في أن: «**المعطيات تستمد قيمتها من النّظريَّة**» و«**أنّ النّظريات الكلِّية الكبرى تقاوم الإبطال ببسالة**» وفي «**عدم وجود قاعدة للترجيح بين النماذج المعرفيَّة المتنافسة**» ولكنَّه مع ذلك يشير إلى وجود معايير ولو جزئيّة غير تابعة لنموذجٍ؛ وذلك لأنَّنا نلاحظ في كثير من الحالات

(1) توماس كون، **بنية الثورات العلميَّة**، الترجمة الفارسية أحمد آرام، سروش، طهران، 1369 هـ.ش، ص115-135.

اللُّجوء إلى أقوال العلماء وأحكامهم على النّظريات في الموارد التي لا يتسنَّى حلّها ضمن إطار نموذجٍ معينٍ، وهذا يؤّمن سبيل المشاركة في الحكم على النّظريات، وبالتالي تتحقَّق الموضوعيّة بأحد معانيها[1]. ويضاف إلى ذلك معايير أخرى من قبيل: الرضوخ للشواهد والأدلَّة، البساطة والانسجام، فإنّ هذه الأمور تبدو متَّفَقًا عليها حتى عند علماء لا ينتمون إلى نموذجٍ معرفيٍّ واحدٍ. ولا يظهر أنّ المرتكز الأساسي لنظريَّة **كون** في هذا القسم؛ أي إبراز معيارٍ صرفٍ. بل ما يريد قوله هو: وجود الاختلاف الكبير في مقام تطبيق هذه المعايير على مصاديقها. إذًا، لا مجال للقول بعدم وجود نقاط اشتراك بين أتباع النماذج المتعدِّدة؛ وذلك لأنّ تاريخ العلم يشهد بعكس ذلك. نعم، أتباع النموذج الواحد يفكِّرون بطريقةٍ متشابهةٍ إلى درجةٍ كبيرةٍ عندما نقيسهم إلى غيرهم ممَّن يعمل في مجال نموذجٍ آخر، لا أنَّه لا نقاط مشتركةٌ بينهما.

أهميّة معايير الموضوعيّة غير التّجريبيَّة

رغم الانتقادات التي وُجِّهت إلى نظريَّة **كون** في مجال تقييم النّظريات واختيارها، إلا أنّ هذه الانتقادات كانت أرضيّةً صالحةً لزيادة الاهتمام بالمعايير غير التّجريبيَّة للموضوعيّة، ونشير في هذا المجال إلى نقاطٍ، هي:

أ - إنّ المعايير التّجريبيَّة لا تكون ذات قيمةٍ كبيرةٍ في المراحل الأولى لتشكّل النّظريات الكبرى، بل يُرجع في هذه المراحل إلى المعايير غير التَّجريبيَّة كالبساطة والانسجام.

(1) إيان باربور، «**بارادايم هاي علم ودين**»، (نماذج العلم والدين)، مجلة كيان، العدد 34.

ب ـ النّظريات والبرامج لا تصّحح ولا تُكذّب، بل يُعمل على تقييمها بوساطة معايير عدَّةٍ. وفي هذه الحالة، فإنّ التقييم أشبه ما يكون بعمل القاضي في محاكمةٍ معقَّدةٍ تدخل فيها شخصيَّة القاضي إلى جانب الشواهد والأدلَّة.

ج ـ إنّ كثيرًا من العلماء بل جميعهم، لديهم التزامات فلسفيَّةٌ، يقول لاكاتوش: **إنّ العلماء لا يحملون التزامات منهجيَّة فحسب، مثلاً أولئك الذي شاهدوا نجاح الميكانيكا النيوتنيّة، رأوا فيها نموذجاً بارزاً للتنظير؛ ولذلك اعتبروا أنّ المقولات والمفاهيم المندرجة فيها تحاكي الذرات المشكّلة للعالم. وكان لهذه النّظريَّة تأثيرها غير المباشر في مجال شرح قانوني: النّظام والعليّة.** بالتأمُّل في هذه العبارات، يتَّضح لنا أنّ المنهج التجريبيّ يقع في المرتبة الثّانية بعد المعايير غير التّجريبيَّة في الحكم على النّظريات العلميَّة. وفي الوقت عينه الذي نعترف فيه بدور الشواهد التّجريبيَّة والأدلَّة، إلا أنّ جمعها والاهتمام بها يخضع لعوامل عدَّةٍ، من عقديَّةٍ وذهنيّةٍ ونفسيّةٍ وبيئيّةٍ واجتماعيّةٍ، وفي النهاية، فإنّ الميزان والمرجع في الحكم على هذه الأمور، تابعٌ للمعايير العقلانيَّة لا التّجريبيَّة المحضة.

الموضوعيّة في الدين

قيل: إنّ الموضوعيّة في العلم مسبوقةٌ بفرض أن يكون الذّهن قادرًا على تلقِّي الواقع كما هو، دون زيادة أو نقصان. وبما أنَّه عند الالتزام بالمنهج التجريبيّ لا مجال لإحراز هذا الأمر؛ لذلك لا يمكن إثبات الموضوعيّة بمعنى مطابقة النّظريَّة للواقع. وفي الوقت عينه يمكن التمييز بين الخيال والنّظريات العلميَّة على أساس إمكانية الحكم على الأخيرة وتقييمها من قبل العلماء والباحثين. وعندما يتفق العلماء

على هذا الأمر، وهو: أنّ حاصل عملهم العلمي ينبغي أن يكون قابلاً للعرض على زملائهم، وهؤلاء يحقُّ لهم بل يجب عليهم أن يدقّقوا في هذا النتاج العلمي ومقدّماته. وما يبقى بعد هذا النقد والبحث والتدقيق يُقبل بوصفه نظريّةً ومعطًى علميًا وليس بالضرورة أن يكون مطابقًا للواقع، ورغم ذلك يعطى صفةً موضوعيّةً. هذا وبالرغم من التدقيق الذي تتعرض له النّظريَّة في مقام التقييم، إلا أنّ هناك خطرًا كبيرًا يكمن للنظريات العلميَّة، وهو تأثرها في مرحلة التقييم والبحث حولها، بالأهواء والعواطف، وبكلمةٍ عامَّةٍ، بشخصيَّة الباحث. فالعالم كما غيره من النَّاس، لا يستطيع الفكاك من ربقة شخصيته وخصائصها، إلا أنّ التّصريح بالقيم والخصائص الذّهنية يجعل المواقف أكثر شفافيةً، وييسّر إمكانية الحكم والتقييم لمن شاء ذلك وكان من أهله.

والآن، جاء دور البحث عن القضايا الدِّينيّة؛ فهل يُدّعى أنَّها حائزة على الموضوعيّة؟ وعلى الحالين ما المقصود من وصف الموضوعيّة لها؟ وهل المعاني الثلاثة المذكورة سابقًا في أوّل المقالة يمكن طرحها في هذا المجال أم لا؟

ميزان الموضوعيّة في الدين

تحسن الإشارة إلى أنّ الطُّرق المتعارفة لكسب المعارف ثلاثٌ، هي: العقل والتّجربة والشهود، والأخيرة ليست محلّ كلامنا في هذه المقالة. أمَّا العقل فأدواته الاستدلال والبرهان القياسيّ، بينما أدوات التّجربة هي المشاهدة والاختبار، وجمع الشواهد لمصلحة فرضيَّةٍ أو ضدها. والخاصية المشتركة في هذه الطُّرق وأدواتها، هي كونها اختيارية

وقابلة للتعليم للعموم. فكلّ شخصٍ يستطيع بطيِّ طريق محدَّدٍ أن يصبح حائزًا على معلوماتٍ منتظمةٍ حول ظاهرةٍ ما، إما بوساطة العقل أو بوساطة التّجربة.

ويعتقد المؤمنون بالأديان وبخاصة الدِّين الإسلاميّ، بوجود طريقٍ آخر للمعرفة. وهذا الطَّريق يتاح للأشخاص الذين يملكون لياقات خاصةً، تؤهِّلهم لتلقِّي الخطاب الإلهي بوساطة أو بدونها. وهذا الشخص المناسب ينقل الخطاب الإلهيّ إلى النَّاس دون زيادةٍ أو نقصانٍ، وبذلك تكون هذه الرِّسالة مصونةً من التحريف والتشويه على صعدٍ ثلاثة:

1 ـ التلقِّي،

2 ـ الحفظ،

3 ـ النّقل والتّقديم.

إذًا، يعتقد المتديِّنون الوحي الذي ينقله النبيّ، باجتماع خصائص ثلاث فيه، هي:

أ ـ صادرٌ عن اللّه تعالى.

ب ـ ناظرٌ إلى الحقائق والواقعيّات.

ج ـ يستطيع الإنسان تلقِّي الرِّسالة الإلهيَّة وفهمها.

وبموجب الخاصيّة الثّانية المذكورة أعلاه، ليس الوحي مجرَّد منشآتٍ أدبيّةٍ وُضِعَت لهدف خاصٍّ، وإنَّما هي تقريرٌ ووصفٌ لواقعٍ محدَّدٍ، وتفيد الخاصيّة الثّالثة، أنّ الإنسان قادر على فهم الوحي الإلهيّ، ولكن ليس هذا بمعنى أنّ كلّ ما يفهمه الإنسان يكون مطابقًا بالضرورة لما يريد الوحي إيصاله إلى المكلّف. أو فقل: إنّ الدعوى، هي وجود

إمكانية فهم الرِّسالة كما هي في واقعها، وتارة يتحقَّق هذا الأمر بشكلٍ دائمٍ وضروريّ بالنِّسبة إلى المتلقِّي الأوّل وهو النبي، وأخرى لا يكون ما يفهمه الإنسان العادي مطابقاً لمراد اللَّه سبحانه وتعالى.

وعلى أيّ حالٍ، إنّ من يحاول فهم كلام الوحي ينطلق في محاولته من إمكانية القبض على المراد الحقيقيّ لصاحب الرِّسالة، ويكون في كثيرٍ من الحالات مقتنعًا بصحَّة ما يتوصل إليه من فهم وبمطابقته للواقع، ولكن ربما يتبّين له بعد ذلك خطأه. ورغم أنّ تطوُّر أساليبه ومناهجه يؤدِّي إلى تصحيح فهمه للوحي في بعض جوانبه، إلا أنَّه لما كانت أسس تفسير النُّصوص ثابتةً وبديهيّةً في بعض أصولها على الأقلّ، فإنّ بعض التفسيرات تبقى ثابتةً لا يمسّها تغييرٌ.

وصفوة القول في هذه النّقطة: إنّ الموضوعيّة بمعنى مطابقة الوحي لحقائق عالم الوجود والواقع هي أمرٌ ثابتٌ بشكلٍ دائمٍ، وأمَّا الموضوعيّة بمعنى التّطابق بين ما يفهمه النَّاس من الوحي وبين مراد الوحي نفسه، فأمر لا يمكن إثباته دائمًا. والموضوعيّة بمعنى إمكان التدقيق والحكم في المعنى الأوّل غير ممكنٍ، وأمَّا في المعنى الثّاني، أيّ في مقام فهم الوحي، فهو أمرٌ متاحٌ لمن يشاء. ومن هنا، نلاحظ أنّ التدقيق في تفسيرات الوحي يقلّل بالتدريج من الخطأ في الفهم.

والموضوعيّة بمعنى التجرد من الأيديولوجيا والمعتقدات أمرٌ مقطوعٌ تحقّقه؛ لأنّ النبي مصونٌ عن التصرُّف في الرِّسالة التي يتلقَّاها عن الله. وأمَّا في مجال الفهم فكلّ ما قيل سابقًا في مجال العلم يمكن إعادته هنا، والعلماء ومفسِّرو الوحي مطالبون بالتدقيق والالتفات إلى تجنيب فهمهم للوحي وإبعاده عن الأيديولوجيات والقيم المُسْبَقة التي تؤثر بشكلٍ واعٍ

في تشكيل فهم غير صحيح. ولكن توجد بعض المبادئ والتصوُّرات والأفكار التي لا يمكن تجنُّبها، وهذه يمكن تجاوز خطورة دخالتها بوساطة التّصريح بها، ما يؤدِّي إلى إمكانية تقييم المعرفة الحاصلة من النُّصوص الدِّينية المفسِّرة على ضوئها. وبهذا يتَّضح أنّ الموضوعيّة المدعاة للعلم يمكن دعوى وجودها في الدِّين.

إشارة حول مفهوم العلم الدِّينيّ وموضوعيّته

قلنا: إنّ المؤمنين بالأديان يعتقدون بأنّ اللَّه فتح للبشر طريقًا خاصًا للمعرفة، هو طريق الوحي. وإذا كان بين المعارف التي يتلقَّاها النبي بالوحي معارف تدخل ضمن دائرة العلم بمعناه المحض، فما هو الموقف تجاهها؟

يمكن تصنيف هذا النّوع من المعارف إلى قسمين:

أ - القضايا التي تعارض بظاهرها ما يتوصل العلم إلى معرفته.

ب - القضايا التي لا تعارض نتائج العلوم.

وما نحاول معالجته في هذه المقالة هو النّوع الثّاني، والعلاقة بين المعارف العلميَّة والمعارف الدِّينية المبيّنة لمسائل علميَّةٍ، ويمكن تصويرها على ستة أنحاء:

1 - تبحث العلوم الإنسانيَّة في مجموعة من الظواهر، مثل: التّفكير، الإرادة، اتّخاذ القرار، إظهار بعض العواطف أو التحكُّم بها، سلوكياتٌ محدَّدةٌ وما شابه ذلك، وهنا من الممكن أن تتولّى المعارف الدِّينيّة الكشف عن بعض المتغيِّرات ذات الأثر في هذه الظواهر.

2 ـ قد يكون موضوع بعض العلوم، البحث حول آثار ظاهرةٍ معيَّنةٍ، وإحصاء بعض الآثار، وربما غفل الإنسان عن بعض هذه الآثار أو لم يعطها أهمِّيةً، فتأتي المعارف الدِّينيّة لتشير إليها أو إلى أهميّتها، وليس بالضرورة أن تكون هذه الآثار من الأمور المادِّيَّة القابلة للاكتشاف بالتّجربة.

3 ـ قد تطرح المعارف الدِّينية مسألةً أو مسائل لأحد الحقول العلميَّة، وتحدّد وجهة نظرها تجاهها، ويكون هذا الطّرح قابلاً للتجربة والاختبار بالطُّرق العلميَّة المتعارفة.

4 ـ قد تعطي المعارف الدِّينية بعض الظواهر أو السُّلوكيات ـ على أساس الهدف والدّافع إلى هذا السُّلوك ـ بعنوانٍ خاصٍّ، وترتّب على هذه الظواهر أو السُّلوكيات بعض الآثار الشَّرعيَّة التي لا تخضع للتجربة والاختبار التّجريبي.

5 ـ من الممكن ترتيب بعض الآثار والنتائج على مسائل علم ما وفق التصوُّر المشهور والمعروف، إلا أنّ المعارف الدِّينية قد لا تعترف بهذه الآثار في بعض الموارد.

6 ـ قد تذكر المعارف الدِّينية بعض الخصائص غير التّجريبيَّة لبعض الظواهر؛ بحيث لا يمكن إثبات هذه الخصائص ولا نفيها بوساطة العلم.

مضافًا إلى هذه الموارد العامّة المشار إليها، فإنّ المعارف الدِّينية تمتاز بأمورٍ تبحث عن الوجود، وتلفت نظر الإنسان إليها، وهي:

أ ـ تحدّد الآثار الأبديَّة والضّرورية لأفعال الإنسان ونواياه المؤقته والسريعة الزوال.

ب ـ توسّع آفاق الإنسان، وتلفت نظره إلى واقعيَّة الموجودات غير الحسِّية التي لا يدركها العقل بالضرورة، وتنبهه على أنَّها ذات تأثيرٍ خاصٍّ بها.

ج ـ تنبِّهه إلى حقيقة أنّ الوجود بأسره مظهرٌ من مظاهر وجود اللَّه سبحانه وتعالى ومرتبطٌ به، وهو عين الرّبط به على حدِّ تعبير الفلاسفة.

وبالنّظر إلى العناوين المشار إليها أعلاه والتي سوف نذكر لها مؤيداتها من القرآن الكريم في ما يأتي، يمكن القول: إنّ المقصود من العلم الدِّينيّ ليس ما يقدمه الدِّين حول موضوع علمي محدَّد بوصفه مجموعةً منظَّمةً ومنسجمةً وهادفةً، بل المراد هو العلم البشري عينه مراعًى فيه المحاور المذكورة التي توجه هذا العلم؛ أي كلما توفر في العلم الإنسانيّ الخصوصيَّات الثلاث الآتية فإنَّه يكون علمًا دينيًّا، وهذه الخصوصيَّات، هي:

1 ـ النّظر إلى الموضوع العلميّ ومسائله ووجوده باعتباره قائمًا بوجود اللَّه وتابعًا له ومسبّحاً بحمده وساجدًا له.

2 ـ الإضافات الخاصّة بالمتغيِّرات المؤثرة في الظّاهرة ولواحقها، التي قد لا يدركها الاستقصاء الإنساني أو يغفل عن أهمِّية بعضها.

3 ـ طرح المسائل الخاصّة في الموضوعات العلميَّة التي تكون أحيانًا قابلة للمعالجة بمنهج العلم نفسه، وأخرى لا تكون كذلك.

والآن، بعد أن اتضح ما تقدم يمكن تحديد الموضوعيّة في العلم الدِّيني بالمقارنة بالعلم العاديّ، فنقول:

إنّ أهمّ ميزة للعلم الدِّينيّ من الناحية الموضوعيّة أنَّه أكثر مطابقةً

للواقع؛ أي عندما نضمُّ الإضافات الدِّينيّة إلى جانب ما يكتشفه العقل البشريّ حول ظاهرةٍ معيّنةٍ ـ رغم أنّ هذه الإضافات قد لا يمكن التحقُّق منها بالطُّرق المتعارفة ـ يمكن ادعاء المطابقة للواقع بدرجةٍ أكبر وأدقّ.

وعن الموضوعيّة بمعنى إمكان الحكم للعموم، يمكن القول: إنّ الرؤى التي تضاف بوساطة الدِّين ولا تكون حسيّةٍ أو عقلية بل وراء الحسّ والعقل، ولكن بعد النّظر في مبررات الاعتقاد والإيمان بالدين قد يكون دينٌ محدّدٌ حائزًا على مبررات عقليّةٍ وأدلّةٍ كافيةٍ تجعل من الإيمان به أمرًا عقلانيًّا؛ وبالتالي يصبح كلّ ما يترتّب على هذا الإيمان عقلانيًّا أيضًا.

وحول الموضوعيّة بمعنى التجرد من الأيديولوجيا، فقد تقدمت الإشارة إلى وجود بعض الموارد التي يمكن فيها اجتناب الوقوع تحت تأثير الأيديولوجيا؛ ففي مثل هذه الموارد لا بدّ من الالتزام بهذا التحذير المنهجيّ، وأمّا في الموارد التي لا يمكن اجتنابها، فإنّ تحديد الخلفيات الدّاعية إلى اختيار موقفٍ ما، يوفِّر الشفافية المطلوبة.

وصفوة القول: يمكننا أن ندّعي توفّر الموضوعيّة في العلم الدِّينيّ، بمعنى مطابقة الواقع أكثر من غيره، ولا يعني هذا الموقف نفي العلم العاديّ وإنكار أهميته، فإنّ له مكانته المحفوظة وخاصّة بالنّسبة لمن لا يؤمن بالدين أو لا ينطلق من منطلقاته. نعم، بالنّسبة لمن يفكِّر بالسَّعادة الأبديَّة ويعطيها القيمة الأسنى، وأولئك الذين يجعلون أكبر همهم الهدوء والاطمئنان النّفسيّ، وكذلك الذين تحكمهم في علاقتهم مع الآخرين عاطفةُ الرحمة، وأكبر أمانيهم إصلاح الوضع الاجتماعيّ والارتقاء بالوضعيَّة الثقافيَّة، هؤلاء جميعاً، يمثل الجهدُ في سبيل العلم الدِّينيّ وظيفةً كبرى، وواجبًا مهمًّا لهم.

بقيت نقاطٌ لا بدّ من الإشارة إليها، قبل استعراض المؤيِّدات والمصاديق القرآنيّة التي وعدنا باستعراضها من قبل، وهذه النقاط هي:

أ - إذا كان معيار تمييز العلم عن اللاَّ علَم في العلوم العاديَّة هو إمكانية التكذيب، فلا بدّ من الاعتراف بأنّ المعارف الدِّينيّة لا تتوفر فيها هذه الخصوصيَّة. وأمَّا إذا كان معيار «العلمويّة» إمكان الحكم للعموم، فإنّ بعض المعارف الدِّينيّة على الأقل تتوفر فيها هذه الخصوصيَّة، ولكن المعتقدين بالدين (أصحاب) هذه المعارف يتهمون العلماء بعدم دقتهم في الفهم وينزّهون ساحة الدِّين عن الخطأ في حالة تعارض بعض الشواهد التّجريبيَّة مع معتقداتهم الراسخة؛ ولذلك لا بدّ من البحث عن «عِلْمَويّةِ» الدِّين في المبرّرات العقلانيَّة المتاحة للإيمان به.

ب - إذا بيَّن الدِّين قضيَّة مرتبطةٌ بعلمٍ ما بشكلٍ قضيَّةٍ شرطيّةٍ نستطيع من خلال تحقّق الشَّرط (المقدم) الحكم بتحقق التالي(المشروط) في ما إذا كانت الموانع مرتفعةً، ومن خلال عدم تحقّق التّالي نكتشف عدم تحقّق المقدّم، وبالتالي، تتوفّر في العلم الدِّينيّ خصوصيَّة إمكانية التنبّؤ التي هي إحدى خصوصيَّات العلم والفكر العلميّ.

نماذج من المعارف الدِّينية المرتبطة بالعلم

والآن حان وقت الوفاء بما وعدنا به من ذكر نماذج ومصاديق للعلم الدِّينيّ أو القضايا الدِّينية المرتبطة بالعلم، نذكرها على سبيل الإشارة والإجمال تاركين التفصيل إلى محلٍّ آخر؛ وتجدر الإشارة إلى أنَّنا لم نراجع كتب التفسير لتحديد المراد من هذه الآيات بل اعتمدنا على فهمنا الخاصّ، كما أنَّنا راعينا في ترتيبها ترتيب العناوين المتقدِّمة سابقًا.

1 ـ موارد تندرج تحت العنوان الأوّل:

جودة الرؤية، والاهتمام الزائد ببعض التفاصيل على حساب بعضها الآخر تابع لعوامل عدّة، يمكن إدراك بعضها بالتّجربة والعقل، إلا أنّ هناك موردان أشار إليهما القرآن الكريم ممّا لا يمكن إدراكهما بالتّجربة أو العقل:

أ ـ يتدخَّل اللَّه سبحانه وتعالى أو غيره من العوامل الغيبيَّة في تلميع صورة بعض الأشياء ليرغب بها الإنسان، ويشوّه صورة بعضها الآخر لينفره منها ويبغضها إليه، وبالتالي لابدّ من الالتفات إلى تأثير هذه الأمور في قرارات الإنسان.

ـ يقول تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾[1]، ورغم أنّ هذه الآية تتحدَّث عن فترة وجود النبي(ص) بين المسلمين إلا أنَّه ربما يمكن إلغاء هذه الخصوصيَّة وتعميم هذا الأمر بالقول: إنّ اللَّه يزيّن بعض الأمور ويقبّح بعضها للإنسان، الأمر الذي يؤثر على روحيَّة الإنسان واتخاذه لقراراته.

ومن هذا الباب، إراءة القليل كثيرًا وبالعكس.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِى مَنَامِكَ قَلِيلًا ۖ وَلَوْ أَرَىٰكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ سَلَّمَ ۗ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[2].

---

(1) سورة الحجرات: الآية 7.

(2) سورة الأنفال: الآية 43.

ـ وقوله تعالى: ﴿ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ وَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغۡفِرَةٗ مِّنۡهُ وَفَضۡلٗاۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ﴾[1].

ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوۡاْ مِنكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِ إِنَّمَا ٱسۡتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ بِبَعۡضِ مَا كَسَبُواْۖ﴾[2].

ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوۡلِيَآءَهُۥ﴾[3].

ـ قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ﴾[4].

ـ قوله تعالى: ﴿فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ ذِكۡرَ رَبِّهِۦ فَلَبِثَ فِي ٱلسِّجۡنِ بِضۡعَ سِنِينَ﴾[5].

ـ قوله تعالى: ﴿قَالَ فَبِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي لَأَقۡعُدَنَّ لَهُمۡ صِرَٰطَكَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾[6].

ـ قوله تعالى: ﴿فَوَسۡوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾[7].

ـ قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ﴾[8].

ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمۡ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنۡ حَيۡثُ لَا تَرَوۡنَهُمۡۗ﴾[9].

---

(1) سورة البقرة: الآية 155.
(2) سورة آل عمران: الآية 155.
(3) سورة آل عمران: الآية 175.
(4) سورة الأنعام: الآية 121.
(5) سورة يوسف: الآية 42.
(6) سورة الحجر: الآية 39.
(7) سورة طه: الآية، 120.
(8) سورة البقرة: الآية 275.
(9) سورة الأعراف: الآية 27.

يكشف لنا القرآن الكريم عن وجود واحدٍ من مخلوقات اللّه تعالى، له دورٌ يؤدِّيه إلى يوم القيامة، وهذا المخلوق هو الشيطان أو إبليس. ورغم عدم سلطته على الإنسان كما ينصّ القرآن: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾[1]؛ ولكنَّه مع ذلك يوسوس لهم ويعدهم، ويمنّيهم، ويأمرهم، وينسيهم، ويزّين لهم القبائح.

ب ـ النصر والهزيمة في الحرب تابعان لعوامل عدَّة، يُدرس كثيرٌ منها في العلوم العسكريّة. ولكن القرآن يشير إلى عوامل أخرى قد لا تعرف من طريقٍ آخر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾[2] وقوله: ﴿وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا﴾[3]

ج ـ الاختلاف والانفصال بين الزوج والزوجة تابعٌ لعوامل متعدِّدةٍ يمكن التعرُّف عليها بوسائل شتى. ومن تلك العوامل، ما أشار إليه القرآن من وجود عوامل غير طبيعيّةٍ يعرفها بعض مخلوقات اللّه سبحانه، وذلك قوله: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾[4]

2 ـ مصاديق للعنوان الثّاني:

للاستخفاف بالقانون الإلهيّ آثار وعواقب يمكن اكتشافها بالبحث العلميّ الاجتماعيّ، وتوجد آثارٌ أخرى لا يُعلم هل هي قابلة للاكتشاف بوسائل البحث العلميّ العادي أم لا؟ ومن ذلك ما يشير إليه اللّه سبحانه وتعالى بقوله:

---

(1) سورة الحجر: الآية 42.
(2) سورة الأنفال: الآية 9.
(3) سورة التوبة: الآية 40.
(4) سورة البقرة: الآية 102.

- ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾[1].

- ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[2].

- ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ۚ﴾[3].

- ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[4].

- ﴿وَٱتَّقُوا۟ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنكُمْ خَآصَّةً ۖ﴾[5].

تشير هذه الآية إلى آثارٍ للفتنة تكون عامّةً شاملةً أو أوسع ممَّن قام بها، وهذه الآثار يمكن إدراكها واكتشافها بالبحث العلميّ بالطُّرق المتعارفة.

- ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِى مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ ۖ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ ۖ كُلُوا۟ مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥ ۚ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ ﴿١٥﴾ فَأَعْرَضُوا۟ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ ٱلْعَرِمِ﴾[6].

3 ـ مصاديق العنوان الثّالث:

دفع الزّكاة موجبٌ لإبعاد الفقر؛ صلة الرحم سببٌ لطول العمر؛

(1) سورة البقرة: الآية 65.
(2) سورة البقرة: الآية 81.
(3) سورة البقرة: الآية 245.
(4) سورة النساء: الآية 10.
(5) سورة الأنفال: الآية 25.
(6) سورة سبأ: الآيتان 15 ـ 16.

صلاة الاستسقاء تؤدِّي إلى نزول المطر؛ الصدقة تدفع البلاء؛ مساعدة الملائكة تؤدِّي إلى النصر في الحرب؛ الدعاء يؤثِّر في الشفاء من الأمراض؛ . . . وما شابه ذلك من الأمور والآثار التي أشارت إليها الآيات أو الأحاديث الشريفة.

4 ـ مصاديق للعنوان الرابع:

القرض غير الربويّ له فوائد مضاعفةٌ وثوابٌ كبيرٌ؛ الإيمان يؤدِّي إلى ظهور بركات السَّماء والأرض؛ عقر ناقة يصيب قومًا ببلاءٍ وعذابٍ؛ بذكر اللَّه تطمئن القلوب؛ الاستهتار بالنِّعمة سبب الهلاك؛ حمل عظم من جسد نبيّ أثناء الدعاء ينزل اللَّه لأجله المطر؛ وما شابه ذلك من الآثار واللوازم التي أخبرنا عنها القرآن أو الأحاديث.

5 ـ مصاديق للعنوان الخامس:

الولادة من غير أبٍ؛ تكلّم الصبيّ في المهد؛ تحوّل الطين إلى طائرٍ؛ إحياء الموتى بإذن الله؛ إبراء الأكمه والأبرص؛ إحياء الموتىّ بعد مئة عامٍّ؛ عدم فساد الطعام بعد زمنٍ طويلٍ؛ تفجر اثنتي عشرة عينًا إثر ضرب الحجر بالعصا؛ إنزال الرزق لمريم؛ وما شابه ذلك من الموارد التي أشار إليها القرآن في مواضعَ عدَّةٍ.

6 ـ مصاديق للعنوان السادس:

تجلِّي اللَّه للجبل يؤدِّي إلى نسفه؛ تسبيح كلّ ما في السَّماء والأرض للَّه تعالى؛ حديث الإنسان مع الهدهد والنحل؛ إحضار جسمٍ من مكانٍ بعيدٍ في وقتٍ قصيرٍ جدًّا؛ . . . وغير ذلك.

ويلاحظ أنّ كثيرًا من هذه الموارد لم تدخل حتى الآن في دائرة

مسائل البحث العلمي. ولكن هذا لا يعني عدم واقعيّتها أو كونها ضربًا من الخيال؛ ولذلك ليس بالضرورة أن يكون المراد من العلم هو العلوم الرائجة المتداولة. وعلى أيّ حالٍ، فإنّ موضوعيّة هذه الأمور بمعنى مطابقتها للواقع لا نقاش فيه بالنِّسبة لمن يؤمن بالدين الذي أخبر عنها. ولغير المؤمنين بهذا الدِّين يمكنهم البحث والتحقُّق من موضوعيّة هذه الأمور عبر التدقيق في الأدلَّة التي أدّت بالمؤمنين إلى الإيمان بدينهم، وكذلك يمكنهم التدقيق في دلالة الأدلّة المباشرة التي تخبرعن هذه الأمور للتحقُّق من صحَّة استفادة هذه المضامين، وبذلك يتحقَّق معنًى آخر من معاني الموضوعية.

العلوم الحديثة وخسوف التوحيد

وليم أس. جيتيك

تهدف هذه المقالة إلى تقديم مقاربة فكرية إسلاميّة عن المباحث التي تعنى بالعلم والدِّين، ما سيجعلنا غير بعيدين عن المنهج العقلاني الإسلامي. أمّا بالنّسبة للعلم، فسنتناوله من زاويتين: الأولى: العلم بمفهومه الحديث، والثّانية: باعتباره سمة ملازمة للمنهج العقلاني الإسلامي الذي يطرح موضوعات تتصل بالدّراسات التي تتعاطى مع الحالة العصرية للعالم. وقد تتلمذ على هذا المنهج علماء عديدون في حقل دراسات العالم الطّبيعي، الذي أصبح يعرف بـ«المنهج العلمي».

وحتى نقف على طبيعة المعارف العلميّة التي ظهرت بالتزامن مع المنهج العقلاني الإسلامي، يجب أن ندرس هذه المعارف في بيئتها الأوسع، ونقصد بها التعاليم الإسلاميّة كوحدة متكاملة. وقد أضفنا وصف «العقلاني» إلى المنهج، لتمييزه عن باقي المعارف الكلاسيكية التي توصف بالنّقلية. وتشخيص الفوارق بين هاتين المجموعتين من المعارف (العقلية والنّقلية) ينطوي على أهمّية قصوى. وينظر معظم المسلمين في الوقت الحاضر إلى العلوم الحديثة بعين واحدة، ألا وهي العلوم النّقلية، مغمضين العين الأخرى عن الدّراسات العميقة التي

أفرزتها عقول كبار المفكّرين المسلمين في عصر الحضارة الإسلاميّة الزاهر في حقل العلوم الطّبيعيّة.

في المنهج الإسلامي هناك فرق جليّ يميّز بين المعارف العقلية والنّقلية، فبينما تعتبر المعارف النّقلية التركة التي توارثتها الأجيال جيلاً بعد جيل، لا يمكن للمعارف العقلية أن تقطع هذا المسير وتحذو حذو المعارف النّقلية؛ لأنّها تتحلّى بطبيعة متجدّدة، هي نتاج إبداعات كل جيل ومواهبه الخلاقة.

ومن الأمثلة الحيّة على المعارف النّقلية: اللُّغة، القرآن الكريم، الأحاديث الشريفة، وكل ما يجب القبول به على صورته الأصلية، فلا يمكننا، مثلاً، إدراك القرآن من دون وجود النصّ، وبعد نزول النصّ عن طريق الوحي، لا يمكن المساس به أو تغييره، وإن تعدّدت طرق تفسيره.

أمّا بالنّسبة للمعارف العقلية، فلها طبيعة مختلفة، والمثال الشائع لها هو علم الرياضيات، فرغم أنّها انتقلت إلينا عبر الأجيال السّابقة (نقلية ـ انتقالية)، إلا أنّنا لا نستطيع القول: إن 2+2=4 فقط؛ لأنّ المعلم يقول هكذا. الذّهن البشري بمفرده قادر على اكتشاف المعادلات الرياضية، ووجود الكتاب والمعلم ليسا أكثر من عاملين مساعدين في تبسيط الفهم. وإذا تلقّى الذّهن هذه العلوم، لا يعود بحاجة إلى المصادر الخارجية. ذلك أن التّصديق بالعلم هو بسبب احتوائه على الحقيقة، فصدقيته من البديهيّات. وبعبارة أخرى: في حال إدراك العلم يصبح غير قابل للتفنيد؛ لأنه لا أحد بمقدوره تفنيد وعيه.

على غرار الرياضيات، يمكن للإنسان إدراك منظومة العلوم العقلية

في أعماق ذاته، في حين أن دور المنهج المقرّر والأستاذ هو توسيع مدارك استيعاب الطالب؛ وتنتفي الحاجة إليهما عندما تستقر حقيقة العلوم العقلية في أعماق المتعلم ويستيقنها. إن العلوم العقلية قابلة للكشف من خلال النّشاط الذّهني المحض، ولا حاجة للنقل والانتقال في علوم كهذه؛ أي أنّ الإنسان بفطرته يتمتّع بقدرات تمكّنه من كشف الحقائق العقلية لطبيعة الأشياء كما هي، رغم أنّ العلوم العقلية في طور التّطبيق تحتاج إلى الانتقال في عمليّة الإطلاق، ومع هذا، قليلون هم الذين يستطيعون التوصّل إلى هذه المرحلة بمفردهم، من دون الاستعانة بتجارب الخبراء في هذه العلوم.

ويعدّ علم الشّريعة من أوضح الأمثلة على العلوم النّقلية في المعارف الدّينية، فهو الذي يحدّد إطار العمل الدّيني ومنهجه. مثلاً، لماذا يصلّي معظم المسلمين خمس صلوات؟ والإجابة الوحيدة عن هذا السّؤال هي: إن اللّه تعالى أمر بذلك. وهنا، يستحيل على العقل كشف كنه الأوامر الإلهيّة بالاعتماد على قدراته الذّاتية من دون الرجوع إلى القرآن الكريم والأحاديث الشريفة التي تناقلتها الأجيال. والعلوم العقلية لا تساعدنا على فهم علّة أمره سبحانه وتعالى بأن تكون الصلوات خمساً وليس ثلاثاً أو ستاً مثلاً، فأسلوب التفسير هنا تعبّدي صرف.

بعبارة موجزة: يؤكد الاستدلال الابتدائي في ما يتّصل بالمعارف النّقلية الدّينية، على الحقيقةَ القائلةَ: «إنّ اللّه أمر بذلك»، بينما في المعارف العقلية يكون منشأ الاستدلال الابتدائي الحقائق البديهية الابتدائية.

ويتمازج هذان النّمطان من المعارف في أعماق الروح الإنسانيّة،

ليشكّلا ارتباطاً تكاملياً لا تضاد فيه، وهو أمر يسلّم به كثيرون من المفكّرين المسلمين؛ حيث يرون أنّ الإيمان بالمعارف النّقلية، المقرون بالتَّطبيق العملي يعدُّ من أهمّ أركان الفهم العقلي. وكان يقال بالنّسبة لبعض فروع المنهج العقلاني: إنَّ المعارف النَّقلية ضرورية في تفعيل الطاقات الكاملة للعقل الإنساني.[1]

وأيضاً إنّ السبيل الأمثل لتحديد الفرق بين المعارف العقلية والنّقلية هو التدقيق في اصطلاحي: التقليد والتحقيق. فالتقليد هو اتّباع صاحب العلم وانتهاج الوسيلة الفضلى في الفهم العقلاني. فالأطفال، مثلاً، يتعلّمون اللّغة بتقليدهم للكبار، والمسلمون أخذوا القرآن الكريم والعبادات الإسلاميّة عن النبي الكريم (ص) وصحابته العظام.

أمَّا بالنّسبة للعلوم العقلية، فإنّ الوسيلة الوحيدة لتلقّيها هي المعرفة والتّصديق. بعبارة أخرى: لا يستطيع أحد الحصول على حقيقة الموضوع العقلي من دون إثباتها لنفسه أوّلاً وبواسطة (اليقين الدّاخلي). فالإنسان يستطيع تعلّم معادلة رياضية من خلال الحفظ، لكنّه وببساطة يكون مقلّداً للآخرين، ويصبح ذلك العلم غريباً عنه، إذا لم يتمثّل تلك المعادلة بكلّ جوانبها في أعماقه، جاعلاً من ذلك العلم طبيعة ثانية له.

وللمفكّرين المسلمين رأي في هذه المسألة، فهم يقولون: إنّ تقليد القرآن الكريم والرسول العظيم (ص) في العلوم النّقلية واجب، أمّا في

(1) وهنا لا ننسى المنهج النّظري الصوفي، الذي يصطلح عليه بالعرفان في المدرسة الإسلاميّة المتأخرة. وأشهر معلّم لهذه المدرسة على الإطلاق هو ابن عربي، حيث حملت بصماته لأكثر من 7 قرون، حتى انحسر تأثيرها بعض الشيء في القرنين الأخيرين.

حالة العلوم العقلية، فإنّه (التقليد) غير مقبول بتاتاً، رغم أنّ هذه العلوم وصلت إلينا من خلال التقليد الطَّبيعي للعلماء المسلمين الأوائل. في هذه المنطقة العلميّة يجب أن يمثّل التقليد الخطوة الأولى لا أكثر؛ لأنّ العقل له قابلية الإدراك والفهم، حتى من دون الاستعانة بالعلوم النَّقلية، وعلى أولئك الذين يملكون هذه القابلية، يقع واجب الوصول إلى المعرفة بالجهود العقلية، والتحرُّر من أسر التقليد لعلوم الآخرين.

باختصار، يوجد نوعان من العلم، ولكلّ منهما منهجه الخاص، فالمنهج العام للعلوم النّقلية هو التقليد، أمّا العلوم العقلية فتتأسس على التحقيق. لذلك فأستاذ الفقه ـ أحد العلوم النّقلية ـ قد يحصل على درجة الاجتهاد، لكنّه مع ذلك لا يكون محققاً.

فعلم المجتهد مرتبط بتوضيح مسائل الشّريعة عن طريق تفسير القرآن والحديث، وليس بوسعه الحصول على القرآن والسنّة من دون الرجوع إلى مصادر الوحي الموجودة. بينما نرى العكس في حالة المحقق، فهو يرتبط بالعلوم العقلية وغير مقيد بالعلوم الشرعية.[1] وكل ما يعلمه المحقق يؤمن به؛ لأنّه أصبح بديهياً عنده.

ولذلك إذا قام النّاس بتعلّم العلوم العقلية ثم لم يستطيعوا التحقّق منها في أعماقهم (أي لم يحصل لديهم يقين بها)، يكون ظنٍ تصوّروا أنّه

(1) كثيرون هم المفكّرون المسلمون الذين يعتقدون بأنّ الهداية النّبوية تحتاج إلى قاعدة فهم عقلية سليمة، ويضيفون أنّ الذي يقوم بتفعيل المعارف العقلية تنتسب إليه. فالهداية النَّبوية ضرورية؛ وذلك لأنّ الأنبياء هم المرشدون الصادقون إلى العلوم النّقلية، علاوة على العلوم العقلية. فلم يكن إدراك النبي محمد (ص) نتيجة للتقليد، بل إنّ وسائله كانت الإثبات والتحقيق. للمزيد في هذا المجال، راجع: صدر الدّين الشيرازي، **إكسير العارفين**، فصل4، الباب السابع.

علم مجرّد ظنّ ليس إلا (أي ظلّ العلم والمعرفة وليس حقيقتهما)، وهذا ما يطلق عليه الجهل المركّب؛ أي أنّهم جاهلون بجهلهم.

فالجهل المركّب آفة الروح الإنسانيّة؛ لأنّه يغلق الباب بوجه العلوم والمعارف، فحينما يعتقد الإنسان أنّه عالم، لن يحمّل نفسه أعباء التعلّم! والسبيل الوحيد لحل معضلة الجهل المركّب هو الإحساس بالجهل، ليتحوّل الجهل من مركّب إلى بسيط، ومن ثمّ يُعالج بطلب العلم.

وبعبارة موجزة: حتى وإن لم يكن في الذّهن أيّ تصوّر عن المنهج العقلاني، يجب أن نلتفت إلى هذه النّقطة، وهي: أنّ الهدف الأساس من وراء المعارف العقلية هو التحقيق، وهو معرفة طبيعة الأشياء عن طريق البرهان، ومعرفة حقائقها من قبل الإنسان وفي أعماق نفسه. ولو كان العلم تخزين آراء العلماء والمفكّرين واجترار أفكارهم، لأضحى العلم تقليداً فارغاً من أي تحقيق.

يتّضح ممَّا قلنا أنّ معظم النّاس يبنون آراءهم على العلوم المنقولة عن الآخرين، وليس على العلوم العقلية. بعبارة أوضح: إنّ آراء معظم النَّاس تتشكل ممّا خُزِّن في ذاكرتهم من دروس المدرسة، ومطالعة الكتب ومشاهدة التلفزيون، أو ممّا سمعوه من الآخرين، فهي إذن علوم غير مبرهنة في دواخلهم، ولم يجر التحقّق بشأنها. ومن المتيقن، أنّهم لا يحملون ما يعتقدون أنّهم حاملون له، ويعدّونه بمثابة معتقدات أساسيّة. للعلم الكلاسيكي منابع مختلفة يمكن الاستقاء منها، من جملتها المناهج الحديثة في التعليم، التي حمل رسالتها أشخاص من أمثال «**داروين**» و«**فرويد وأينشتاين**» [بغض النظر عن صحة أو خطأ ما قالوا به]. إذا تيقّن المرء أنّ مصدره في التقليد مرجعٌ صادقٌ، مع ذلك،

سيحتاج بالتأكيد، إضافة إلى ذلك المرجع، إلى التحقيق في مجال اعتبار ومصداقية العلوم النّقلية.

عود إلى تعريف العلم:

قبل متابعة البحث حول العلاقة بين المنهج العقلاني الإسلامي والعلوم الحديثة، لا بأس من ذكر ملاحظة تتعلّق بكلمة العلم، من حيث جذورها واشتقاقاتها. فيمكن إطلاق هذه الكلمة على أي معرفة، لكننا من ناحية علاقتها بالدِّين، نستنبط منها معنى جهود العلماء المعاصرين في ميادين الفيزياء وعلم الأحياء وعلم الأرض. بمعنى أنّنا نعني بالكلمة العلوم التّجريبيّة التي نحصل على نتائجها بالأساليب العلميّة.

لذا، وفي ضوء هذا المعنى للعلم، يجب أن نصبّ اهتمامنا على حقيقة «النهج العلمي» الذي يعرّفه الفيزيائي والناقد الاجتماعي بأنّه عمليّة وضع العلم في مقام الإلهيَّات [. . .] والتكنولوجيا المتسارعة الخطى في مقام الدِّين [. . .]، ليصبح «النهج العلمي» يوماً بعد آخر نافذة على العالم، وليكتسب نوعاً من الصدقية شبيهة بتلك التي كان يحظى بها النصّ الدِّيني. ورغم أنّ عدداً كبيراً من الفلاسفة والكتّاب ينتقد الأسلوب العلمي في زمن الحداثة، إلا أنّه لا تزال هناك أعداد كبيرة من شعوب العالم ومن بينهم المثقّفون وأولئك الذين يتمتّعون بفهم أفضل، يرون في المعرفة العلميّة السبيل الأوحد الذي يمكن الاعتماد عليه. وتتبنّى الثقافة الغربية العامّة ـ وبالتبع الثقافات المشابهة لها المنتشرة في العديد من المجتمعات الإسلاميّة ـ قراءة ترى أنّ «النّظريات العلميّة» هي عين الحقيقة، وأنّ لدى العلم الأجوبة الشافية عن أسرار الطّبيعة المكنونة. وتصوّر هذه الرؤيةُ الدِّينَ كحالة استعراض تنظيمية عقائديّة، يتحسّس

الإنسان في ظلّها معاني السكون الرّوحي والثّبات الاجتماعي.

وكان من نتائج الأسلوب العلمي، أن مرّت المناهج العقلية الإسلاميّة كالفلسفة وعلم الاجتماع والعلوم السّياسية في مرحلتي المحاق والكسوف، وذلك بسبب العلم والمؤسّسات الأكاديمية الحديثة، ما يعني أنّ المفكِّرين المسلمين المعاصرين قد تشرّبوا الأسس الحديثة، وبدأوا الخوض في العلم والدين مستعينين بالمصطلحات الغربيّة بشكل رئيس؛ وإذا كان للدِّين دور ما في حياتهم، فهو دور ضئيل الأهمية. أمّا بالنّسبة لمعارف المنهج العقلاني ـ إن كان هناك وعي تحمله ـ فينظر لها على أنّها السلف العتيد للعلوم الحديثة، هذا الخلف الذي حلّت معارفه بما تحمله من إبهام وغموض محلّ الحقائق.

الإسلام والقضايا العلميَّة:

هناك خطاب فكري في النّصوص الإسلاميّة يقول: «**إنّ الدِّين لا يُقحِم نفسه في المسائل العلميّة**»، وهي فكرة تلخص مسؤوليّة الدِّين في تحديد إطار المعتقدات والآداب. مع ذلك عندما نتأمّل المنهج العقلاني الإسلامي نراه يضمّ معارف متنوِّعة داخل دائرته، فما نطلق عليه منهجاً علمياً هو في الحقيقة أحد الأنماط التعليمية المتفرّعة من الأساليب العقلية. ومن أجل استيعاب شموليته، يجب أن نستوضح أوّلاً ما الذي أراد المفكِّرون المسلمون فعله؟

إذا كنّا نبتغي معرفة مقاصد المفكِّرين المسلمين، علينا أن نتذكر أنّهم قد سلكوا سبيل التحقيق والمعرفة، ثم بعد ذلك نسأل أنفسنا «**أي نوعٍ من العلم يمكن البرهنة عليه**»؟ ما هو الهدف الذي سعى المفكِّرون المسلمون إليه بالاعتماد على أنفسهم ومن أجل أنفسهم، من دون

الاستعانة بأيِّ مصدر خارجي؟ وأيّ نوع من المفاهيم برأيهم لا ينسجم مع الأحاديث النّبوية وآراء الفلاسفة والفقهاء؟

في البدء، يجب الانتباه إلى أنّ غاية الباحث العقلاني لم تكن جمع البيانات، أو ما يصطلح عليه اليوم بالحقائق، ولم تكن المساهمة في المشروع العلمي أو على الأقل وضع الأساس لبناء معلوماتي بنيوي، بل الغاية كانت تنقية، وتهذيب مدارك الإنسان وآفاق فهمه. بعبارة أوضح: إنّ باحثي هذه المعرفة كانوا يسعون إلى تربية عقولهم وتهذيب قلوبهم، ليتمكّنوا من الاستيعاب الأمثل، لكل ما يمكن للفهم الإنساني أن يستوعبه، ليستطيع من خلاله، بلوغ المعرفة اليقينية والعلم المبرهن. كل طالب علم، كان يأمل في التوصّل بنفسه إلى المعرفة العلميّة اليقينية، وأن يكشف عن ضالّته بالمعرفة المباشرة وفي أوّل فرصة. ولو كان استعاض عن كشف الحقيقة في أعماقه بكلام أستاذ أو كتاب، لكان مجرّد مقلّد لا أكثر؛ ومعلوم أنّ التقليد لا ينتج علماً عقلياً بل يفرز علماً نقلياً.

بشكل عام، توجد أربع دوائر رئيسة للتحقيق والبرهنة هي: «الرياضيات»، «علم الكونيات»، «علم النّفس» و«علم الأخلاق».

أما الميتافيزيقا فهي دراسة للمنشأ، ورأس الهرم في عالم الواقع الذي يؤسس لجميع الظواهر الكونية، عنوان بحثها هو اللّه سبحانه وتعالى، وهو يسمّى بأسماء أخرى غير شخصيّة مثل «الوجود» «الضرورة» و«الأوّل».

بينما علم الكونيات هو علم نشأة الكون، وغيبياته، من أين نشأ الكون؟ وإلى أين يتّجه؟ الكون بصورة طبيعية، نشأ من الواحد الأحد وإليه مرجعه، أمّا كيف بلغ هذه المرحلة؟ وما سيؤول إليه؟ هنا يذكّرنا

النهج العقلاني بأنّ البرهنة على مسيرة المجيء والرجوع ممكنة.[1]

ما هو سبب التباين بين البشر؟ كيف يمكن للبشر توظيف المواهب التي حباهم اللَّه بها؟ لو كان الإنسان كاملاً، كيف يستطيع أن يصبح ما يريد مثلما يريد؟

وعلى كل حال، إنّ الأخلاق هي الميدان العملي للعقل، كيف يمكن ترويض روح الفرد للاستجابة لأوامر العقل والهداية الإلهيّة؟ وكذلك تنسيق نشاطاته الروتينية مع اللَّه والعالم وبقية الخلق؟ بماذا تمتاز الروح السليمة؟ كيف يمكن تعديل هذه المزايا لتصبح ملكات روحيّة؟

النّفس ومحوريتها في الاهتمام العلمي

أجد من المهم هنا الإشارة إلى أنّ النّفس هي محور اهتمام العلوم الأربعة المذكورة، ولمّا كانت النّفس الإنسانيّة وحدها هي التي تنفرد بمزية إمكانية بلوغ معرفة اللَّه تعالى، فهذا يعني أنها عنصر أساس في المعادلة. والسبيل الذي تسلكه النّفس لبلوغ هذه الغاية هو التهذيب الدّاخلي أي العقل والقلب؛ ولأجل الشروع بهذا التهذيب يجب أن يعرف الإنسان أوّلاً طبيعة النّفس التي يتعاطى معها. والنّصوص المرجعيّة أو الخبير الخبراء لا يستطيعون أن يعرّفون إلى خصائص نفسك التي بين

(1) أتحدّث هنا بلغة عامّة وأدرك أنّه في العصور الأولى خصوصاً، كانت توجد استثناءات عدّة في القوانين العامّة. من المعلوم أنّ ابن سينا أشكل في باب المعاد على المعارف النّقلية، وهو لم يفنّد بقاء العقل الإنساني الفعال بعد الموت حيّاً؛ لكنّه قال: إنّ إثبات المعاد الجسماني غير ممكن، وطرحت المدارس المتأخرة مباحث عديدة حول المعاد الجسماني، وقد قال ابن عربي، يتبعه في ذلك صدر الدّين الشيرازي: إنّه يمكن إثبات المعاد الجسماني في تجربة خيالية (في عالم الخيال).

جنبيك، ويقولون لك من أنت؟ إن رحلة سبر أغوار النّفس تنطلق من الدّاخل، وليس لأحد من الخارج أن يفعل ذلك، فمعرفة النّفس من الخارج تعطينا معرفةً سداها التقليد ولحمتها التبعية، بينما معرفة الإنسان لنفسه من الداخل هي معرفة تقف على قدمين، إحداهما التحقيق والأخرى البرهان. لذا، فلا يمكن تسمية هذا الأسلوب بالمعرفة العقلية، بل هي معرفة نقلية. جميع المعارف في المنهج العقلاني، عقلية كانت أم نقلية، هي أدوات معرفة النّفس. فالروح الواعية هي التي تعبّر تماماً عن نفسها. ببيان آخر: إنّ المعرفة التامّة لحقيقة الوجود الذّاتي، طريق يفضي إلى معرفة الهدف الإلهي من وراء الخلق والوجود الإنساني. وقد أطلق الفلاسفة على هذه الروح **«العقل الفعال»**. وهذا العقل الفعّال هو روح متحوّلة ومتسامية ارتقت قواها النّظريّة والعمليّة إلى مرتبة الكمال. وبوجود هذا العقل، تدخل النّفس في انسجام تامّ مع اللَّه والكون وبقية البشر.

عندما كان جهابذة «المنهج» العظام يخوضون في هذه العناوين الأربعة، كانوا في الحقيقة يكتبون عن شيء مبرهن لهم، وصلوا معه إلى شاطئ اليقين، وليس عن مفاهيم مجرّدة وصلتهم عن الآخرين، وكانوا يحملون بشدّة على من يسعى إلى استيعاب هذه المفاهيم عن طريق النّقل والتقليد والإجماع العام. الأسئلة العقلانيّة تتطلّب أجوبة عقلانيّة ترتقي إلى مستواها، والروح الإنسانيّة هي ملعب لطرح الأسئلة واستيعاب الأجوبة.

جدير بالذكر أنّ كثيراً من النّاس لا يملكون القدرة والطاقة أو حتى الحافز لتهذيب النّفس ومعرفتها، وأن يسلك هؤلاء طريق العلوم النّقلية

فهذا أمر مفهوم، لكن عليهم التّسليم بالمعارف الإلهيّة، والسير وراء الوصايا العمليّة للأنبياء، وهنا يلعب الإيمان دور الشريك المؤثّر في الفهم العقلاني، كما يؤكّد الحديث النّبوي الشريف على « أن العلم نور يقذفه اللّه في القلب» يسمح للمؤمن بالفهم المباشر لما لا يمكن إدراكه، ويعقد ميثاقاً محكماً مع موضوعاته وهي بالمرتبة الأولى اللّه: والقرآن والنبي ويوم القيامة.

يبدو واضحاً ممّا ذكر أنّ العقل هو المفتاح الرَّئيس للمنهج العقلاني الإسلامي. وحده النبي ويتبعه العارف الحقيقي، هما اللّذان يستطيعان بلوغ «العقل الفعال» الذي هو روح عرفت كنهها، كما أنشأها اللّه أوّل مرة. الفطرة بلغة القرآن، منّة من اللّه يضعها في طبيعة الإنسان، وهي الضيف الأوّل الذي يسكن وجوده، وهي ابتداءً سليمة وعاقلة؛ لأنّها تركّز على مبدأ التوحيد (القلب النابض لكل وحي نبوي، والمؤسّس لعناصر حصول المعرفة). والإشكاليّة المتمثّلة في صراع المرء مع فطرته الطّبيعيّة منشأها الجهل والنسيان، فما دامت الروح غافلة عن ربّها وتجهله ولا تعرفه، فلن تعرف ذاتها، ولا يمكن نعتها بالعقل.

عندما يفشل النّاس في تفعيل فطرتهم، سيفشلون بنفس المقدار في التعرّف إلى ماهيتهم، فضلاً عن ماهية الطّبيعة؛ وفي المقابل، كلما مارسوا قدراً من التفعيل عليها، استطاعوا تقمّص فهم مبدئي وجذري حيال الأشياء وحقائقها. بعبارة أخرى: سيلمسون الارتباط الوثيق على حقيقته بين الكون والنّفس من جهة وبين اللّه من جهة أخرى، عندها لن تثيرهم الظواهر والمعاجز. وباختصار: هدف المنهج العقلاني هو مساعدة الإنسان على معرفة نفسه، ومن ثمّ الوصول إلى الكمال

الإنساني. وبلوغ هذا الكمال يستدعي من الإنسان اتحاداً بين عقله النّظري، وهو النّفس الإنسانيّة العالمة بجميع الحقائق والأسماء التي تعلّمتها من اللّه تعالى؛ وعقله العملي، وهو العقل الإنساني الذي يخبر عن كيفية التَّعامل الصحيح بالاستناد إلى العلوم النّظريّة.

من وجهة نظر المنهج العقلاني، العلم الصحيح بالشيء، هو العلم به في فضاء الروح الملكوتية التي نفخها اللّه في آدم (ع) بعد خلقه من الطين، وتسمّى أيضاً «العقل»[1]. إذا كانت معرفتنا بالأشياء خارج الدائرة الإلهيّة، فلن تكون هذه المعرفة حقيقية، وإذا تصوّرنا خلاف ذلك فسنقع ضحيّة جهلنا المركب، وكلما ترسّخ إيماننا بهذه المعرفة، استعصى جهلنا المركّب واستقوى، مع العلم أنّ أي نشاط يتأسس على الجهل - ولا أقول الجهل المركّب - تنجم عنه آثار وخيمة على الفرد والمجتمع والإنسانيّة جمعاء.

وأكرّر، إنه، وطبقاً لآراء أساتذة المنهج العقلاني، ليس بإمكان أحد تفعيل معارفه العقلية بالاعتماد على ما يسمعه من الآخرين أو من مطالعة

---

(1) انظر: توضيح المقال في ما إليه المآل - قيد الطباعة - علي سعد.
في الواقع إن العقل ليس آلة وإنما هو آلية، فالعقل نفسه ليس آلة حتى يعقل، وإنما هو آلية آلة أي فعل آلة، ووظيفتها عقل الأشياء أو المعارف وجسمها داخل شيء آخر، القلب (وليس هذا القلب المعروف فيها مادة النفس بمادة الجسد) هذا القلب يمسك المعلومة داخله فإذا أمسكها يكون عقلها وإذا لم يمسكها أو جهلها لا يكون عقلها. فالذي يعقل هو القلب وليس العقل قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ ومادة عَقَلَ في اللغة العربية تعني أمسك وقيد وحبس. أما الروح فهي النور الذي يتحرك القلب في فضائه ليعقل الأشياء ولولا هذا النور الذي يدخل القلب لما استطاع القلب أن يعقل المعارف والعلوم. ومن هنا، نفهم حديث رسول الله (ص): «العلم نور يقذفه الله في القلب». إذن الروح شيء والعقل شيء والقلب شيء آخر». (المحرر)

الكتب، ولا يمكن الوصول إلى ذلك عن طريق لجنة معيّنة أو تنزيله من شبكة (الإنترنت)، إنّه صناعة داخليّة نابعة من أعماق الإنسان، ولكن مع ذلك، فإنّ الإصغاء إلى حديث المعلم أمر لازم لإدراك الذّات الباحثة. عندما نصغي بآذان الروح إلى المعلمين العظام سنكتشف أنّ الموضوعات المشتركة التي تجمعهم كثيرة، وإن تعدّدت لغاتهم في التعبير عنها، وتباينت من خلال استخدام تشكيلة منوّعة من المصطلحات والمفردات. وباستعراض جوانب من هذه الموضوعات تتاح لنا فرصة استيعاب أهداف المفكّرين المسلمين وغاياتهم في عصر ما قبل الحداثة.

دعونا نتناول عشرة من هذه الموضوعات:

موضوعات للعلم النقدي

الأوّل: التوحيد، هو تأكيد وحدانية الله، وهو يعني بالأساس أن الوجود [كل ما أوجده الله، فكلمة الوجود هنا لا تتضمن وجود الله سبحانه] برمّته هو وحدة واحدة؛ أي أنّ كل ما هو كائن بدأ من اللّه وسينتهي إليه، فضلاً عن أنّ التوحيد كان على الدوام ذا تأثير؛ أي أنّ اللّه غاية كل شيء في هذا الكون على الإطلاق، اليوم وغداً ودائماً.

الثّاني: ثمّة حضور دائم في نظام الخلق يطلق عليه العقل أو القلب أو الروح، وهذا الحضور هو فيض النُّور الإلهي. وهذا العقل يحيط بجميع الأشياء؛ لأنّه اللّوح الذي يحفظ جميع عمليّات خلق الكون والإنسان.

الثّالث: أنّ الكون عبارة عن تسلسل رتبي عظيم جرى تنظيمه ليعكس عظمة الحكمة الإلهيّة، وهو يبدأ من العقل ـ شعاع النّور الإلهي ـ ويختتم به.

الرابع: يقسّم الكون إلى عالمين، عالم الشهادة وعالم الغيب. عالم الغيب يضمّ الروح والنّور والعقل والوعي، بينما يشمل عالم الشهادة الجسم والظلمة والجهل واللاوعي الغيب أكثر قرباً من اللّه وأصدق واقعيّة من عالم الشهود الذي يسبح في فوضى عارمة تستعصي على الفهم، وهو أقل الجواهر في الكون. ومن المؤكّد أنّ الفضاء الفيزيقي غير واقعي وليس له أي سيطرة على الفضاء الروحاني، تماماً كما هو الحال مع الخلائق التي لا تملك أيّ سلطة على اللّه تعالى. ومع هذا، من المسلّم به، أنّ هذين العالمين يتبادلان التأثير في ما بينهما وبأشكال مختلفة.

الخامس: للوجود الإنساني دور منفرد في الكون، فقد خلقه اللّه على صورته (خلق اللّه آدم على صورته) وعلّمه الأسماء كلّها؛ ولأنّ الأسماء محفورة في فطرته، لذا، فأيّ شيء موجود في الخارج له صورة في جوهر الوجود الإنساني أو فطرته.

السادس: الغاية النهائية لجميع الأديان والإنسان أيضاً، هي إيقاظ العقل في القلب. فالمعرفة الإنسانيّة من أي نمط كانت، ليست سوى تشعشع أنوار العقل، حيث السلسلة اللّامتناهية من الوعي. وتتباين استعدادات النّاس في الارتشاف من هذا النّور الإلهي الدّاخلي، فالمعارف النّبوية جرى بيانها لجميع البشر، وتتلخّص في أن يسير الجميع وراء الشعاع الإلهي، إن في هذا العالم أو في العوالم الأخرى، والمنهج العقلاني غايته هداية أولئك الذين يملكون القدرة على الارتقاء بالوعي الدّاخلي عن طريق البرهان والمعرفة.

السابع: نحن نتساوى مع الأشياء بمقدار معلوماتنا عنها فقيمتنا من

قيمة المعلومات التي نحملها، «قيمة كل امرئ ما يحسنه»، والسبيل الوحيد للوصول بفطرتنا إلى ذرى الكمال، هو بلوغ كمال الوعي؛ وكلما زاد إدراكنا وفهمنا، زادت إنسانيتنا، والعكس أيضاً صحيح، كلما هبطنا نحو هاوية الجهل انمحت إنسانيتنا. إن تكاملنا الإنساني لا يبتنى على وحدة شخصيّتنا الفرديّة، بل ينهل من الفطرة المشتركة المخلوقة على صورة الله [. . .]، التي يصطلح عليها بالعقل الفعّال.

الثامن: يجب تربية العقل النّظري والعقل العملي، بالتزامن وفي خطين متوازيين. فمهمّة العقل النّظري هي معرفة الأشياء كما هي، ودور العقل العملي هداية الوجود الإنساني نحو أفضل الأعمال وإلى السّلوك السليم. ويستطيع هذان العقلان بلوغ مرحلة التكامل، إذا ما استعانا بالقدوة الإنسانيّة الأمثل، والأنبياء هم أفضل القدوات، وعلى رأسهم الرسول الكريم محمد (ص)، وبغير الاقتداء بالأنبياء في العلوم النّقلية لا يستطيع أحد تسنّم ذروة الكمال.

التاسع: على طلبة العلم أن يختزلوا انشغالهم إلى أقل حدّ ممكن بما أصبح يعرف اليوم «بالعالم الواقعي»؛ لأنّ هذا العالم في الحقيقة أقلّ واقعيّة من العوالم الأخرى التي يحتضنها الكون (وهو أخسّ مراتب الوجود)، وكل ما زاد عن الحاجة لحفظ سلامة البدن ـ قليلاً من الغذاء واللباس والمكان ـ فهو إفراط، ويجعل الإنسان ثقيلاً في رحلة عروجه نحو العلى.

العاشر: لقد صرف عالم التمهيدات الميكانيكية ـ ولا أقول التقسيمات الإلكترونية ـ انتباه النّاس عن أهدافهم، ما أحدث ضرراً في الروح، أقلّها انشغال الإنسان بالتسالي الرخيصة والفارغة، وسيختتم

بأعظمها ألا وهو فناء الكوكب، الذي سيؤدّي بدوره إلى اضطراب الأرواح الإنسانيّة.

قصة إنسانيّة

أرى أنّي أسهبت في الحديث عن التدابير التي اتّخذها المفكّرون المسلمون، وبما كانوا يفكّرون طيلة القرون الماضية، والآن اسمحوا لي بسرد حادثة غريبة وقعت لي أثناء عزمي على شرح أهمّية المنهج العقلاني الإسلامي: كنت جالساً في حديقة منزلي في نيويورك أتأمّل الزهور، وفجأة ظهر أمامي - حيث لا يوجد باب للدخول - رجل مسنّ وتوجّه نحوي، ومن فرط تعجّبي انعقد لساني ولم أنبس ببنت شفة، ولكن بعد أن تطلّعت إلى محيّاه وجدته يفيض حيويّة من نوع خاص، فتبادر رأساً إلى ذهني أنّه قد يكون رمزاً من عالم الخيال[1]، كما يطلق عليه في المنهج العقلاني، توجّه الشيخ نحوي وقال لي بالعربية: أنا **ابن يقظان**، أظنّني أستطيع مساعدتك على حل مشكلتك، وتابع كلامه من دون أن يعطيني فرصة للتحدّث، وبعدها تأمّلت في اسمه (**ابن يقظان**) وتملّكتني حالة من الاستغراب وسألت نفسي، يا ترى هذا نفسه **حيّ بن يقظان** الذي كتب عنه **ابن سينا** و**ابن طفيل**؟

في البداية راودتني شكوك كثيرة، من يدري فربّما يكون شيخنا هذا يرتبط برباط ما بتلك الشخصيّة، على أيّ حال، دعوني أسرد لكم ما قاله

---

(1) مع ذلك، يجب القول: إنّ لعالم الخيال منطقتين: الأولى: خيال متّصل، وهي تمثّل الحالة الدّاخليّة للروح، والثّانية: الجزء العياني الخارجي، وهو مسرح الرؤيا الصادقة، والذي يسمّى بالخيال المنفصل. والمنطقة الثّانية هذه هي التي تجعل من الحقيقة الخارجية هدفاً.

لي، وهو: إنه قد فكّر في العالم الحديث المعاصر، فوجده عالماً محيّراً؛ إذ لم يخطر بباله وهو يعيش عصر النهضة الإسلاميّة وعنفوانها أن تتطوّر الأمور إلى هذا المستوى، فقد بلغ العلم والمعرفة ذرى التقدّم، وما يبعث على الدهشة والحيرة ليس وفرة المعلومات، بل ارتعاب العقل، لعدم وجود رأي شعبي واضح بعدم أهمّية هذه المعلومات، وهذه المسألة تناقض تماماً الغاية من خلق الإنسان. لقد انخفض إدراكهم للموقع الحقيقي لإنسانيّتهم بنسبة عكسية مع المعلومات الهائلة التي تصلهم، فكلما زادت معلومات النّاس عن هذه الحقائق، قلّ إدراكهم لذواتهم وللعالم من حولهم بنفس المقدار.

كان **ابن يقظان** في اضطراب وحيرة من فقدان السّؤال حول العلل الغائيّة والفاعليّة لخلق الكون. يظنّ النّاس أنّهم إذا سلكوا سبيل الدّراسة وتحصيل العلم سيتمكّنون من السّيطرة على المجتمع والطّبيعة. وبالتالي، سيضفي ذلك رفاهية وطمأنينة على حياتهم المادّية. لكنّ الشيخ قال: «طلب العلم» الذي جعله الرسول الكريم فريضة على كل مؤمن، ليس المراد به طلب المعلومات والبيانات، أو الحياة الأفضل، بل السعي وراء فهم أفضل للقرآن والسنّة، وعلى أساس هذا الفهم، نتحرّى عن معرفة النّفس ومعرفة آيات اللّه في الكون وفي أنفسنا. طلب الحكمة ولجم النّفس وليس التسلّط واللّعب بالمجتمع والعالم.

كان **ابن يقظان** قلقاً من استخدام بعض المفردات من قبيل «العلم» و«العقل»؛ حيث رأى أنّ النّاس تطلق كلمة علم للإشارة إلى العلم الوحيد الذي يخاله الخبراء صادقاً وموثوقاً، غير واعين إلى أنّ المعرفة العلميّة، هي فهم الظواهر التي يمكن من خلال تحويرها، إقامة معبر إلى

الرّغبات النّفسانية للإنسان. يقول **ابن يقظان**: ما يسمّى اليوم «العلم» أشبه بالخدعة والسحر في زمانه، فالأهداف في الحالتين واحدة، ألا وهي السّيطرة على خلق اللّه لميول نفسانية خاصة، أو إعدادهم لنهاية شيطانية، من خلال سلب قدرة الإدراك لديهم. بعد ذلك تأتي كلمة العقل، فالعاقل في زمانه، هو من يكتشف اللّه والكون والروح الإنسانيّة؛ سالكاً طريق التحقيق (البرهان الدّاخلي)، وليس على أساس التقليد. كان مفهوم العاقل يطلق على من حصل على المعرفة عن طريق البرهان بجميع جوارحه، وإلا كان يقرّ بهزيمته وجهله بهذه الحقيقة وهذا انعكاس لرؤية أخرى. بينما أصبح العاقل في عصر الحداثة، هو من اكتسب علمه كلّه عن طريق التقليد، وليس بالتحقيق والبرهان. ما يطلقون عليه لفظة «حقائق» هو بالضبط اقتباساتهم عن الآخرين، من دون تحقيق في صدقيّتها. وبالتالي، يبنون نظرياتهم وأفعالهم على أساس تلك الحقائق، وهذه الحقائق تفرّخ نظريات وحقائق أخرى جديدة لا حصر لها، وليس لها مرتكز واقعي سليم. خبراء العلم الحديث والناقدون يصنّفون في زمرة العقلاء، سواء أكانوا منهم أم لم يكونوا. جعبتهم خاوية من أي معرفة عن الوجود الحقيقي للأشياء. علومهم منحصرة في دائرة إجماع زملائهم وفي المعادلات الرياضية والنّظريات الخيالية والأيديولوجيات الجاهزة ذات الأحكام المسبقة.

لقد أدرك **ابن يقظان** أنّه على الرغم من أهمّية التقليد في تلقّي المعارف النّقلية عن الأنبياء، فإن طبيعة تعاطي النّاس، توحي وكأنّهم يعرفون أين تكمن عناصر السّعادة. ففي حين أنّ التحقيق والبرهان أمران ضروريان، لكنّ النّاس يسيرون عكس التيّار ويصرّون على انتهاج طريق التقليد. عوضاً عن الإبحار في محيط التحقيق لاكتشاف أعماق العالم

وأغوار أنفسهم، إنهم يسرحون في جهل مركّب، ويقبلون على النّظريات الشائعة التي تروّج لها وسائل الإعلام والمؤسّسات التعليمية، وإذا قال شخص: «يعتقد العلماء أنّ ...» يصدّقون اعتقادهم ويوكّدونه بلا تحفّظ، لا لشيء سوى كونه موضع إجماع النخبة الفكرية. وهكذا يتحوّل التقنيّون والعلماء الكبار إلى أصنام، ثم إلى أبطال وهميين ومرشدين سماويّين في القرن الجديد.

لقد بُهت **ابن يقظان** لتعدّد الأرباب، وعبادتهم التي أفرزها الجهد الفكري والاجتماعي. وإن كان الله في المحصلة، هو موئل أحلام الفرد وطموحاته. إن التوحيد هو معرفة اللّه الحقّ الذي هو أهل للعبادة، لقد رأى **ابن يقظان** أنّ عالم اليوم يدافع عن تعدّد الأرباب. طبعاً، لا يطلق على أيّ منهم لفظة الله؛ لأنّ النّاس في عصرنا الحاضر ينزّهون أنفسهم عن الإيمان بخرافات الأجداد، لكن مع هذا يبدو أنّ هؤلاء الأرباب لهم أسماء ظواهرها علميّة وموضع احترام، مثل: الديمقراطية، التقدم، الدّراسة، المساواة، التكامل، الإدارة، الحداثة، التخطيط، الرقي، الحياة المثالية، النّظام، الرفاهية الاجتماعية. وهؤلاء الأرباب المتعدّدون على تعدّد أسمائهم في المجتمعات الحديثة، وما أكثر هذه الأسماء، ينظر إليهم بقدسيّة وتعبّد.

كان **ابن يقظان** يبدي استغرابه لمدى ابتعاد النّاس، وبالأخص المسلمين، عن التوحيد؛ لذا، فقد ركّز اهتمامه على عالم الكثرة الذي هو النّقطة المقابلة للتوحيد. التوحيد هو الوحدة والكثرة هي التعدّد. التوحيد هو إعلان الوحدة، بواسطة البرهنة على الصدق الأوحد، وهو الحقيقة المطلقة، وهو بمنزلة المعرفة الابتدائية والنهائية لحقيقة الواحد

الأحد حاكم الكون. للتوحيد رؤية موحدة حيال الأشياء، تجمعها على الانسجام والتوازن والتأثير المتبادل. ويقابلها في الجهة الأخرى الكثرة التي تعني الخضوع لأرباب وغايات كثر. وهي رؤية متعدّدة للأشياء، عناصرها عدم الانسجام والفرقة والتعدّد والحقائق المنقطعة. هذه أولى معالم عصر المعلومات.

لاحظ **ابن يقظان** أن جميع الخطوات التقنية والعلميّة والاجتماعية والحلول السّياسية التي كان يفترض أن تهدي العالم إلى السلام والتوازن، لم تعمل إلاّ على تصعيد الأزمات.

مضافاً إلى الأرباب المتعددين الذين يوصفون باختصار بالأسماء المحترمة، رأى **ابن يقظان** صفوف القساوسة، ورجال الدِّين الذين اصطفّوا لخدمة أولئك الأرباب، يحثّون أتباعهم على الاستغراق في الفوضى والفرقة. كما رأى أنّ كل قسّ يحاول بحقد أعمى الدّفاع عن دائرة نفوذه وعلمه وسلطانه، وأن السواد الأعظم من النّاس ـ لأنّهم عاشوا في عصر النهضة العلميّة الزاهر ـ لم يعودوا يثقون بالقساوسة؛ لذلك أصبح يطلق على القسيس الدكتور، الجراح، عالم الفيزياء، عالم الأحياء، المهندس، عالم الاجتماع، السّياسي، المفكّر، المحامي، الأستاذ، والخبير. وقد تملّك **ابن يقظان** العجب عندما علم أنّ الجميع يعتقد أنّ القساوسة الجدد (خبراء الفن) يحملون علوماً مقدّسة واجبة الطّاعة. لقد جاء **ابن يقظان** من عالم الديانة إلى عالم الحداثة، وفي أوّل موطئ قدم له تعرّف إلى الصّورة القاتمة للقساوسة، وهو لم يتعجّب لمشهد الكفاح المستميت للقساوسة من مختلف الفئات لمؤازرة أحدهم الآخر، ومؤازرتهم لغيرهم في جمع الثّروات والجاه والسّلطة والسّيطرة

على المجتمع، بل صُدِم من تسليم النّاس طموحاتهم ومصائرهم لهذا النّوع من القساوسة، ظنّاً منهم أنّهم سيأخذون بأيديهم إلى دروب العلم النيّر والراقي.

كان يخالجه شعور أكيد بأنّه ما من قسّ كان يجرؤ على التملّق والممالأة في العصور الوسطى، وها هو يُصعق لما يراه في عصر الحداثة حيث قال لي: إنّ الأساليب الغريبة المستخدمة في بعض معابد هؤلاء الأرباب المتعددين، أكثر وقعاً في النّفس من الأهرامات في مصر. لقد اكتُشف أن سرّ بناء هذه المقابر في مصر الفرعونية للأرباب الذين (ظنوا أنهم) كانوا يحيون حياتهم الأبديّة. لكن ما لم يفهمه بعد هو لماذا يصِرّ النّاس في عصر الحداثة على بناء المعابد لأربابٍ مثل: الطب والتكنولوجيا والبحوث التي تنكشف أخطاؤها بسرعة، والصدمة الكبرى **لابن يقظان** كانت في العمليّة الأخيرة التي أجريت للمؤمنين بإله الطب، هذه العمليّة التي تجري في كنائس صغيرة تدعى مراكز العناية المركزة.

باختصار، لم يُبهت من الحالة العامّة للنّاس فحسب، بل بُهت أيضاً من أوضاع الصّفوف التعليمية، وفي كلتا الحالتين، أدرك أنّ النّاس قد نسوا الاستفسار عن الأشياء الواقعيّة، كما ذُهل من رؤيته النّاس وهم يضعون أنفسهم في مهبّ الآمال التافهة والجهود الزائفة، ومن شوقهم الجامح نحو الحقيقة الأزلية التي تسمّى الروح (نور العقل الإلهي)، وكذلك تأثّر بشدّة، من عدم وجود أي توجّه نحو النّظام الرتبي التسلسلي للكون والروح، ومن تسليم النّاس مصائرهم لعلوم قساوسة العالم الحديث. لقد تحيّر من تصرّف شريحة من العقلاء، في اعتبار التوحيد وكل مسألة تمتّ بصلة للقداسة والعبادة في العصور السّابقة، أمراً لا

يعدو كونه من تلقينات السوء والخداع والأنانية في زمن انعدام العدالة الاجتماعية. لقد ساور **ابن يقظان** من خلال تأمّله لعالم الحداثة، قلق من عدم العودة إلى العقل. قلت له: لا يمكنني نقل ملاحظاته وإشكالاته على عالمنا الحديث إلى الآخرين من دون أن يكمّلها بإرشاداته للخروج من هذا المأزق، فواجهني بردّ فعل مثير حيث قال: «**ألا تعلم أنّ الحلول تكمن في العيوب، فطريق السلامة واضح لو تدبّرت قليلاً في ما قلته لك**».

حسناً، لم يكن المشهد واضحاً عندي، طالبته بالمزيد من التعاليم، فقال: **من لم يكن لديه عقل يستشف به الهداية ممّا قلت، فلا تنفعه الاستزادة. من كان همّه البحث عن قسّ ليقلّده، أو الجري وراء نظام عقيدي آخر ليتبعه، لن تجتمع له وسائل إدراك المفاهيم العقلانيَّة**.

لقد استعرضت له الحالة بتفاصيلها حتى رقّ قلبه لحالي وقال: ألا أنّي أخشى من أن تكون مخاطبتك كمخاطبة موسى(ع) للخضر(ع).[1] والآن أقول لك أنّه عملياً لن يصغي أحد إلى نصائحك مطلقاً؛ لأنّ النَّاس المبهورون «بالحياة الواقعيّة» قد شربوا من كأس التكنولوجيا إلى حدّ الثمالة.

نصائح ابن يقظان وطرائقه

بعد ذلك قرأ **ابن يقظان** رسالة يقول فيها: يجب أن يكون هدف كل طالب علم البرهنة على علمه بالأشياء، وأن يفعّل عقله الباطني،

(1) إشارة إلى القصة القرآنية المعروفة التي تجسّد العلم النّقلي الخالي من الفراسة المعنوية. ففي هذه القصة، كلما كان يعمل الخضر بالحكمة، كان موسى يُشكل عليه بما يراه في الظّاهر. فعمل الخضر أطلق عليه اسم (التعاليم الفلسفيّة والعقلية).

والمخرج الوحيد لكل فرد أو مجتمع هو بذل ما في الوسع للحصول على العلم الصادق والمبرهن. أما الباحث فله طرائق رئيسة ثلاث:

الطَّريقة الأولى: تطهير القلب من أدران الجهل المركّب وآثاره السيئة.

الطَّريقة الثّانية: تعلّم العلم الصادق، واكتساب الفضائل الأخلاقيّة والتقوى باتّباع الأنبياء والأولياء وأهل الحكمة.

الطَّريقة الثّالثة: إدراك صدق التعاليم السّابقة بالبحث عن أصولها في أعماق الروح الإنسانيّة. وهذا الأمر سيؤدّي إلى تعميق الجوهر الإنساني، عن طريق التعاليم الذّهنية والعقلية الراسخة. وعلى قدر اقتراب المرء من الهدف يكون قد نجح في بلوغ الجوهر الإنساني الأصيل الذي هو شعاع من أنوار الملكوت.

ما أثار دهشتي في نصائح **ابن يقظان**، هو أنّه على الرغم من حديثه عن تأثيرات عالم الحداثة، إلا أنّه لم يضمّن حديثه أي إشارة إلى الحكّام أو النّشاطات الحزبية أو المسؤوليات المشتركة أو التكنولوجيا أو شبكة الإنترنت. ويبدو أنّه كان ينظر إلى كل هذه العناصر كحجب تزيد من ظلمة الجهل المركّب. لذلك قبل أن يحاول أحد إحياء جوهره الأصيل، عليه أن ينسلخ من جلده. إذا لم يسع المرء إلى بعث الحكمة ـ شعاع الحكمة الإلهيّة ـ في أعماقه، كيف يمكنه أن يتأمّل في بعث الحكمة بين الحكّام، ومتى ما فُقِدت الحكمة أغلقت أبواب السّعادة.

روحانيّة المادّة في الفيزياء المعاصرة

جومانة الحويك ناصيف[1]

يربط الإنسانَ بالكون علاقةٌ وثيقةٌ لا تنفصم عراها، لما لها من صلات تشابهٍ وتلاقٍ، وتماثلٍ وتكاملٍ. فما يحيط بنا في الكون البعيد، وما هو موجودٌ من حولنا، هو سبب قلقنا الدائم، وصراعنا المستمرّ مع سرّ وجودنا الكونيّ، أصولنا ونهايتنا.

ما العلاقة التي تجمع المادّة والروح؟ وإلى أيّ مدًى تدخل في مكوِّنات جوهر الأشياء؟ هذه العلاقة وضع لها العلماء والفلاسفة العديد من النّظريات انطلاقاً من انتمائهم النّظريّ وتفكيرهم الفلسفيّ والعلميّ. فما استنتجوه عن طريق حساب سرعة الكواكب والنجوم في الفضاء، إنّما هو امتدادٌ مستمرٌّ للمادّة بعد أنّ كانت كتلةً واحدةً كثيفةً، انفجرت لتعطينا ما يحيط بنا من كواكب ومجرّاتٍ.

فالحياة لم تأتِ من خارج الأرض بالخلق المباشر بحسب مفهومنا التقليديّ [. . .] بل من المادّة التي وضع اللّه بداخلها بذرة الحياة.

(1) باحثة في الفيزياء الحديثة ـ لبنان.

لا تظهر تلك البذرة بحسب **تيار دو شاردن** (Tailhard de Chardin) إلا عند بلوغ المادّة درجة النضج التكوينيّ؛ لأنّ في داخلها غريزةً تجعلها تقوم بعدّة تركيباتٍ لتمزج الحياة المختبئة في داخلها.

وقد رأى **القديس أوغسطين**: أنّ اللّه أودع في البدء بذوراً حيّة في المادة نمت على مرّ الزمن، وأرجع بذلك الحياة إلى فعل الخالق. هذا الميل لتوحيد المادّة والروح ظلّ يطبع الإشكاليّة العامّة للكثير من الذوات المفكّرة في الدائرة العلميّة والمؤسسة الدِّينيّة، وكانت الغاية إيجاد رابط يمكن من خلاله الوصول إلى قانونٍ يفسّر ذلك الانسجامَ الصارم بين أشياء الطّبيعة.

أما **بول فاليري** (Paul Valery) فقد حاول من خلال بحثه في آليات الروح، اكتشاف التركيبة الخاصّة لحبيبات المادّة؛ إذ إنّ نقطة انطلاق المادّة لا توجد إلاّ في إطار الروح، وعلى العقل أنّ ينظّم العلاقة ويكشف التباين ليربط بين الأجزاء، ويكشف عن القوانين العامّة والعلاقات الضّروريّة بينها.

وهكذا توصّل **بول فاليري** (Paul Valery) للكلام عن الروح في الفيزياء وإدخال مواضيع الميتافيزيقيا على مستوى واحدٍ في حقل البحوث الفيزيائيّة؛ حيث وجد أنه لا مبرّر للحديث عن المادّة من دون حضور الروح بوصفها امتداداً وجوديّاً لها. ومثلما هو شأنّ **بول فاليري** (Paul Valery) مضى **جان شارون** (Jean Sharon) العالم الفيزيائيّ والمفكِّر الروحانيّ الإنجيليّ، نحو الاهتمام بالوصف الرياضيّ للقوانين التي تسيّر الطّبيعة، منطلقاً في رؤيته العلميّة والروحانيّة من فيزياء **أينشتاين** (Einstein)، ما سمح له بتحليل الروح، مؤكداً أنّنا لا نستطيع فهم الطّبيعة

إلاّ من خلال المادّة والروح. فهي تلتقي لتنسجم ضمن وحدةٍ متداخلة العلّة، متبادلة العلاقة، متكاملةً للكلّ الواحد؛ حيث يتقلّص التناقض في ما بينها، ويحلّ التوافق بارتكاز بعضها على بعضها الآخر، أملاً في تحقيق التوازن. وبحسب تيار روحانيّة المادّة، فإنّ الأشياء تشكّل كيانها وطبيعتها بالاتكال المتبادل، فإنّها ـ أي هذه الأشياء ـ ليست في ذاتها شيءاً يعوّل عليه، فلتحقيق عالم اللاّ تمايز لا مناص من تجاوز عالم الأضداد، الذي أقامته التمييزات والانفعالات لتوطيد الوحدة الديناميكية التي نجدها حاضرةً في النّظريّة النِّسبيّة عند **أينشتاين** (Einstein) حضوراً تعيّنيّاً بين الطاقة والمادّة، فكيان المادّة لا ينفصل عن نشاطها أو فعاليّتها، إنها في حركةٍ دائبةٍ لا تتوقّف، وفي تطوّرٍ يتنامى باستمرارٍ في اتجاه الوحدة.

لقد وحّد **أينشتاين** (Einstein) الحقل المبادئيّ وهندسة المكان، فاندمجت نظريّة «الكوانتم» مع النّظريّة النِّسبيّة لتصف قوّة الجزئيات تحت الذرية. فالمادّة برأي **أينشتاين** (Einstein) لا تنفصل عن حقل جاذبيّتها، وهي والمكان جزءان متّصلان ومتوافقان لكلٍّ هو واحد.

الذري حقيقة الكون

تعلّمنا الفيزياء الحديثة أنّنا لا نستطيع أنّ نفهم خصائص الأشياء المادِّيّة، إلا من خلال تفاعلها مع العالم كلّه. كما تبيّن لنا نظريّة **«نيوتن»** كيف أنّ اللَّه خلق الجسيمات المادِّيّة في البدء، ومن ثم القوى المنظّمة والقوانين الأساسيّة للحركة.

لقد اعتبر **جان شارون** (Jean Sharon) أنّ الفيزياء هي الأكثر قدرةً على توضيح كل المشاكل الميتافيزيقيّة، وفي مقدمها مشكلة الروح،

فالميتافيزيقيا والفيزياء حسب **جان شارون** (Jean Sharon) نظامان متكاملان؛ إذ لا تستطيع الفيزياء أنّ تحدث تطوُّراً عبر الاكتفاء بتحليل المادّة، وإنّما كان عليها أنّ ترى الروح أيضاً باعتبارها جزءاً من ميدان بحثها.

أمَّا الحبيبات الأولى والمكوِّن الأوّل الذي يمكن أنّ نجده في الأشياء جميعاً، فينظر إليها **جان شارون** (Jean Sharon) على أنّها قوالب دقيقةٌ تتكوّن منها مادّة كوننا اللاّمتناهيّ.

لقد وجد أنّ تلك الحبيبات قادرةٌ على تحديد الروح إزاء المادّة الأزلية [. . .] فالطاقة المتجانسة تتجمّع في حبيباتٍ لتؤلّف النواة الأولى التي نتلّمس بها المعالم الأولى للحياة. ونتساءل عن كيفيّة التمايز الذي انطلق من حالة لا تمايز أوليّ، عرفت بالتجانس.

في ضوء هذه الحقيقة نستطيع تفسير الجسد الإنسانيّ والحيوانيّ والنباتيّ؛ حيث تركّزت المادّة كلها بملء طاقتها ودخلت الروح لتعطي الحياة. فالله عند **نيوتن** (Newton) دخل على الطّبيعة بوساطة الروح [. . .]، ويقول: «. . **الأرجح عندي أنّ اللّه في البدء شكّل المادّة من جزئياتٍ محركةٍ كثيفةٍ قاسيةٍ لا يمكن النفاذ منها، وبأحجامٍ وأشكالٍ وخصائص، وبحيّزٍ من المكان، وكلها تجري إلى الغاية التي حدّدها. . .**».

أمَّا **فولتير** (Voltaire) فقد رفض التدخُّل الإلهي بعكس **نيوتن** (Newton) و**جان شارون** (Jean Sharon) الذي حاول تحديد الروح من المادّة.

ويقول **تيارد شاردن** (Tailhard de Chardin) إنّ ما نسمِّيه جسمنا

يوجد مبعثراً بين مليارٍ من الحبيبات الأوّلية. وما يوضحه **جان شارون** (Jean Sharon) يذهب إلى أبعد من ذلك؛ إذ يرى أنّ كل ذرةٍ من جسمنا لا تختلف عن صديقتها من جهة ما تحتوي من معلومات، فكلّ حُبيبةٍ لها قصةٌ تعيد ما في الكون. ويقول الأب هنري بولاد اليسوعيّ في هذا الصدد: «... **إنّ في كلّ ذرةٍ كوناً كاملاً فيه مليارات من المجرات، وفي كلّ مجرةٍ مليارات من الشموس، وحول كل شمس عددٌ من الكواكب، وعلى سطح هذا الكوكب يعيش مليارات من البشر....**».

لقد حاول **جان شارون** (Jean Sharon) اكتشاف الوحدة من خلال جميع عناصر التشابه بين الظواهر مستعيناً بالفيزياء، مؤكّداً على ما أوضحه **أينشتاين** (Einstein) وهو: إمكانيّة التحقُّق من النّظريّة بالتّجربة، إذ لا يوجد أيّ طريقةٍ توصلنا من التّجربة إلى خلق النّظريّة.

وما يشير إليه **جان شارون** (Jean Sharon) هو أنّ الفيزيائيّ يمتلك حدساً خاصاً ليصل إلى خلق حقيقيّ، وقد افترض للزمان عند **أينشتاين** (Einstein) بأبعاده الأربعة وجهَين، أحدهما واقعيّ والآخر خياليّ؛ إذ رأى أنّ الأبعاد مركبةٌ، وأعطى مثلاً لذلك: القطعة النقديّة، ليوضح نظريّته، فنحن لا يظهر لنا إلاّ وجه القطعة النقديّة، ونتخيّل القفا وكذلك الأبعاد؛ لذلك نقول إنّ تلك القطعة مركبةٌ.

ويؤكّد **جان شارون** (Jean Sharon) على ذلك التشابه الذي تقدّمه الطّبيعة عندما نقارن الظواهر لطرفَي سلّم الأبعاد؛ فالذرّة مع الإلكترونات الصغيرة التي تدور حول النواة مثلاً تتشابه مع النّظام الشمسيّ، فتركيبة الكون المحسوس واضحةٌ، بوجهَيها المادّة والروح.

لقد كشف ذلك التشابه عن ذاته، وتجلّى في ظهوره نتيجةً للفعل

المبدع الذي يتصف بالتمايز. فالمادّة والروح تنبثقان من الوحدة إلى الوجود، وتتكون بينهما علاقةٌ ديناميكيّةٌ متكاملةٌ دائمةٌ ومتبادلةٌ تعكس ملايين الحيوات التي تؤلّف الكون. وذلك التكامل ينتج عنه توازنٌ على نحوٍ متواصلٍ، من خلال عمليّة تبادلٍ متناوبةٍ لتحقيق التطوّر.

تلك الوحدة هي نقطة **أوميغا** (Omega) عند الأب **تياردو شاردن** (Tailhard de Chardin) وهي نقطة لقاء بين كونٍ وصل إلى حدّ التمركز، وبين كونٍ آخر أعمق بكثير، هو المركز الموجود بذاته، والمبدأ النهائيّ للّارجوع والتشخصن: الأوميغا الوحيدة والواحدة المتقنة، أي روح الكون كلّه. لقد سعى **جان شارون** (Jean Sharon) إلى حقيقةٍ واحدةٍ تؤلف بين المادّة والروح، معتمداً على جمع التناقض وتطبيق مفهوم تكامليّة ووحدة التّعارضات والأضداد؛ إذ كلّما توغّلنا بفكرنا إلى عمق المعاني المتضمّنة في مصطلحات المادّة والروح، وجدنا أنّ فهمنا مرتبطٌ بإدراكنا للكون من خلال التناقض والتقابل الذي يمثّل الكون الشامل في وحدته.

فما نجده في المادّة نجده في كلِّ الظواهر الكونيّة، وما نجده في الخليّة نجده في الذرَّة التي تكوّن الصُّورة الكونيّة. فالشجرة تتركّز في البذرة، والإنسان في الخليّة، وهو جزءٌ من «الكوزموس» يوجد في عقله ويعرفه معرفةً حميمةً؛ لذلك أصبح وعيه جزءاً من وعي الكلّ. فبمساعدة العناصر الكونيّة يتعلّم الإنسان الكثير من مظاهر المادّة؛ لأنّ عناصر الكيمياء الأحيائيّة التي يتألّف منها جسمنا البشريّ، هي ثمرة ذلك التطوُّر الكونيّ غير القابل للانعكاس، لغائيّةٍ بعيدةٍ تسيّره بهدف التوازن والاستمرار.

هذا الإنسان هو القوّة الفاعلة عند **جان شارون** (Jean Sharon)، يتجلّى فيها نور معرفة اللَّه تعالى، ويشرق منها ضوء كبريائه، ويتأمل وجوده، فيشعر في أعماق كيانه بأنّ توقه المتسامي لهذا الإله الواحد العظيم دائم الحضور.

يبحث في الكون فيصطدم بعمق التشابه وتعقيد التشابك، وتأتي حركته شبيهةً بحركة الخليّة على حدّ تعبير **جان أونيو** (Jean Onious)، الذي يقول: «. . . **حركة الإنسان شبيهةٌ بحركة الخليّة، وحركة كون وعمل قوى تحكم الكون، وعلاقة زمنٍ بفكرٍ لدماغٍ، بذكاءٍ حادٍّ وطاقةٍ حيّةٍ، وروحٍ تجمع الكلّ في مادّةٍ كونيّةٍ مكوّنةٍ للجسم الحيّ**».

هذا التقارب بين قانون المادّة وقانون الحياة وقانون الإنسان، حاضرٌ بقوّة في فلسفة **جان شارون** (Jean Sharon)؛ حيث نجدها شاملةً تجمع بين كلّ المخلوقات؛ لأنّ التشابه كبيرٌ بين المادّة والحياة، فالتناقض بين روحٍ لمادّةٍ لطيفةٍ، ومادّةٍ بروحٍ كثيفةٍ هو ضرورة استمراريّةٍ. من هنا، حاول **جان شارون** (Jean Sharon) إدخال كونيّة المادّة في كونية الروح وتحويلها إلى كونيةٍ «غنوصيّةٍ» تنسجم مع معارفنا الكونية الآنيّة.

فالإنسان، هو المتعضية الحيّة المكوّنة من مليارات الذرات المفكِّرة التي تحمل تاريخها الخاصّ وتعيش وتفكر منذ بداية الكون، وقد عاشت أوقات الخلق، وسكنت ملايين النجوم، وكلّ الأجسام، وكلّ الخلايا الحيّة. وهي بذاتها أنا مفكرة تأخذ جذوراً من الماضي الأزليّ [. .]، وتنتسب أزليّاً في الماضي، وهي دائمة الحضور في المستقبل، لها قدرة الحياة وتمثّل مادّة «الكوزموس» التي هي امتدادٌ وتتويجٌ لما هو حيّ. فحيواتنا الفرديّة في مقياسنا الزمانيّ والمكانيّ تدور حول النُّقطة ذاتها،

بحركةٍ واسعةٍ قلقةٍ لا متجانسةٍ. إن نمو جوهر الحياة هو نتاجٌ ماديّ للتعقيد. تعقيدٌ ينمو في شبكة علاقاتٍ بين جسيمات تتطوّر بتوازٍ وتوازنٍ دقيقٍ قابل للتبدّل. هذا التعقيد يتداخل بامتدادٍ طبيعيّ، وتلاقٍ عشوائيّ محتشدٍ بتكتّله، كما يتداخل بنسيجٍ يستقطب المتشابه والمتجانس، وبوعيٍ في طبيعة المادّة الحيّة، ضمن ترابطٍ جاذبٍ للقوى التي تحتوي الروح المستقرّة خلف الظواهر، القادر على التوالد والمقدّرة المبدعة [..].

وهنا يكمِل **جان شارون** (Jean Sharon) فكرة سلفه **تياردو شاردن** (Tailhard de Chardin) حول التطوّر؛ إذ ليس باتجاهنا نحو الفرديّة نجد الكلّ الكونيّ، وإنّما بالعودة إلى الجوهر الذي يجمع العناصر بالاتجاه نحو الكلّ. ويعتبر **جان شارون** (Jean Sharon) أنّ الأنا لا تختفي بعد الموت، إنّما تتعدّد [..] لتنتسب إلى وجودٍ آخر بعيدٍ أحياناً عن الأرض؛ تتعدّد لتمتزج مع الكون وتبقى، وهي الكائن الروح العقل والوعي المغطى بطريقةٍ أو بأخرى بالمادّة.

لقد طمح **جان شارُون** (Jean Sharon) لاكتشاف ماهية الكون مترجماً رؤيته بمجادلاتٍ وأفكار تتوضّح بعد التّحليل والتفسير شيئاً فشيئاً، محاولاً الكشف عمّا يمكن أنّ تكون عليه الأشياء، صانعاً الأفكار والأشكال التي يمكن أنّ تضع العالم أمام شيءٍ من الإبداع.

وقد رأى **تياردو شاردن** (Tailhard de Chardin) أنّ الإنسانيّة تمشي مع المعتقد المستتر الواعي، وبأنّ اللّه خلق الكون، وهو كون المادّة، في حين تجاوز **جان شارون** (Jean Sharon) تلك المرحلة إلى مرحلةٍ أخرى، هي كون المادّة والروح معاً، مؤكّداً أنّ الكون هو بتلك الوحدة

التي لا تنفصل، معرفاً الكون على أنّه مقدّسٌ يهدف لأنّ نتعرّف إليه، وهو جزءٌ من وعيٍ له صفة القداسة، لكنّه مجزّأ نتلمّسه بالاقتراب منه، بحيث تمتد معرفتنا وتجعلنا نمتزج به أكثر فأكثر.

أمّا نحن، فنؤلف تلك الوحدة من مادّةٍ وروح؛ أيّ من وعيٍ مستمرٍّ يبقى بعد موت الجسد، في وقت تموت فيه المادّة كليّاً. ذلك الوعي، هو تلك الحبيبات الذريّة التي ستختلط بالكون الكلّي بعد أنّ تتجزّأ وتنفلت من سجنها الذي كانت مجتمعةً به وهو الجسد الواقعيّ، وتدخل في استمراريّةٍ جديدةٍ. فعند تحليلنا للنسيج الكونيّ، تتّجه خطواتنا نحو خصوصيَّةٍ يقدّمها الكون، تكون قادرةً على التّفكير بذاتها، وتصبح وعياً لوجودها. وهنا نكون قد درسنا الظّاهرة الحقّة. أمّا الموت فيبقى سرّاً لا نتعرّف عليه، مثل الحياة أيضاً. وكذلك الحبيبات المكوّنة لذلك الكائن المنتظم. فالحياة تحوّل والمادّة تجمّعٌ، تتلاقى فيهما الجزيئيّات لتتحوَّلٌ إلى عناصر موحّدةٍ بعنصر حيّ هو الإله [. .].

لقد حاول **جان شارون** (Jean Sharon) أنّ ينتسب إلى تلك القصة الكونيّة ليس بهدف السّعادة، لكن بهدف حلّ تلك المعضلة، فاندمج مع ذلك الكلّ محاولاً تفسير ارتباط الأشياء في ذلك الكون الموحّد. سعى ليقدّم شكلاً للكون يسمح لنا بتوحيد التفاعلات الأربع: كهرمغناطيسيّه، جاذبيّه، قوّة ضعيفة، وقوّة قوية، مضيفاً تفاعلاً آخر، هو: تلك الحبيبة التي تحوي المادّة والروح معاً، وذلك الجزء من الروح القادر على التناسخ [. .].

فالكون معاصرٌ لنا، ونحن نعيش اللّحظة الحاضرة معه، وهو كذلك؛ أيّ: نحن ننصهر بشكلٍ من الأشكال مع هذا الكلّ، ومن هنا

نحن قريبون، ولكننا ننصهر فيه بحيث يكون جزءاً منّا. فالمشكلة الرّئيسة هي في تغيير نظرتنا لذلك الكون، وذلك بالتمييز بين الزمن والسّبب Le Temps et La Raison، فباختراقنا لسرّ المادّة، نكون في طريقنا لاكتشاف وجود الروح.

الفصل الثالث

1 ـ إسلامية المعرفة (مفهومها ـ مسارها)

2 ـ أسلَمَة المعرفة : (مفهومها ـ إمكانها ـ حدودها)

3 ـ أسلمة المعرفة أم معرفة الأسلمة



إسلاميَّة المعرفة

(مفهومها ـ مسارها)

الأستاذ عبد الجبار الرفاعي

تمهيد:

ظهرت الدّعوة إلى تبنّي اتجاه جديد في تدوين العلوم في العالم الإسلاميّ، منذ ربع قرن تقريباً، عبر دراسات عديدة، شدّدت على: كتابة العلوم من وجهة إسلاميَّة، والأسس الإسلاميَّة للعلم، وصياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلاميَّة، والتأصيل الإسلاميّ للعلوم الاجتماعية، والتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وبناء العلوم الاجتماعية على منهج الإسلام، وتأسيس العلوم الاجتماعية على الأصول الإسلاميَّة، وأسلمة المعرفة أو إسلاميَّة المعرفة، وأسلمة العلوم. وقد اتخذت طائفة من البحوث التي نشرتها مجلّة المسلم المعاصر[1] هذه الدعوات عناوينَ لها، والتقت بمجموعها في محور واحد، هو محاولة إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء المنظور الإسلاميّ. لكن هذا المحور اتسع في الكتابات اللاَّحقة، ليستوعب

(1) مجلّة المسلم المعاصر، الأعداد، 16، 17، 18، 20، 31، 32، 34، 35.

العلوم الطّبيعيّة والتّطبيقية، إضافة إلى العلوم الإنسانيّة، فشاع استخدام تعبير «إسلاميّة المعرفة» ليشمل صياغة العلوم والمعارف بأسرها صياغة إسلاميّة. وأضحت «إسلاميّة المعرفة» تسمية لمدرسة فكرية إسلاميّة، انخرط في الدّعوة لها، والكتابة عنها، والتثقيف على أفكارها قطاع من الأكاديميّين الإسلاميّين في الجامعات، ومجموعة من العلماء والمثقّفين، وذاع صيتها، وانتشرت (إصداراتها) في أرجاء العالم الإسلاميّ، ولم ينحصر دعاتها والمتحمسّون لها في طائفةٍ أو مجموعة خاصة، وإنّما استعار عنوانها الكثير من المهتمّين بإصلاح الفكر الإسلاميّ، وتأثّر بفكرتها آخرون، وإن لم يقتبسوا تسميتَها.

مفهوم إسلاميّة المعرفة:

يورد دعاة هذه الفكرة عدّة تعاريف تفصح عن محتواها وتحديد معالمها، فيكتب الأستاذ أبو **القاسم حاج حمد** في تعريفها: «أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الانجاز العلمي الحضاريّ البشريّ والإحالات الفلسفيّة الوضعيّة بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن نظام منهجيّ دينيّ غير وضعيّ، وهي تعني في ما تعنيه أسلمة العلم التّطبيقيّ والقواعد العلميّة أيضاً، وذلك بفهم التّماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود التي ركبت على أساسها القيم الدّينية نفسها، ولذلك تتم أسلمة الإحالات الفلسفيّة للنظريات العلميّة بحيث تنفي عنها البعد الوضعيّ، وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكونيّ الذي يتضمّن الغائيّة الإلهيّة في الوجود والحركة»[1]. وينبّه حاج حمد

---

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجيّة القرآن وأسلمة فلسفة العلوم الطّبيعيّة والإنسانيّة**، عن: د. طه العلواني، **إسلامة المعرفة بين الأمس واليوم**، ص 11 ـ 12.

إلى أن «إسلاميّة المعرفة لا تعني، بحال، مجرّد إضافة عبارات دينيّة إلى مباحث العلوم الاجتماعية والإنسانيّة، باستمداد آيات قرآنية ملائمة لموضوعات العلم المقصود أسلمته، بل هي إعادة صياغة منهجيّة ومعرفيّة للعلوم وقوانينها كما لا تعني مجرّد سحب الانتماء الذّاتيّ للدِّين على كافة الموضوعات لإضفاء الشّرعيّة الدِّينية على الانجاز الحضاريّ البشريّ واستلابه دينيّاً بمنطق الاحتواء اللّاهوتيّ واللفظيّ»[1].

أمّا عند الدكتور **عماد الدِّين خليل** فتعني: «ممارسة النّشاط المعرفيّ كشفاً وتجميعاً وتركيباً وتوصيلاً ونشراً من زاوية التصوُّر الإسلاميّ للكون والحياة والإنسان...ولا تنسحب فقط على ما يُسمَّى بالعلوم الصرفة «المحضة والتّطبيقية في التّعامل مع الوجود، وإنَّما تمتد بالضرورة إلى ما يعرف بدائرة العلوم الإنسانيّة، بل إنها في هذه أشدّ ضرورة، لأنها المعنيّة بترتيب وضع الإنسان في العالم، وتنظيم حياته بما يجعله قديراً على تحقيق مهمّته في العالم... إنّ إسلاميّة المعرفة ههنا لا تعني فقط الدّعوة لتحقيق الوفاق بين معطيات العلوم الإنسانيّة، وبين المطالب الدِّينية على مستوى التّطبيق، وإنَّما تعني، قبل هذا وبعده، احتواء كافة الأنشطة المعرفيّة على المستويَيْن النّظريّ والتّطبيقيّ معاً، من أجل جعلها تتحقّق في دائرة القناعات الإيمانية وتتشكل وفق مطالبها وتصوُّراتها الشاملة أسوة بالعلوم الأخرى»[2].

ويعتبر الدكتور محمد عمارة فكرة إسلاميّة المعرفة في مصافّ المذهب حينما يصفها بأنها: «المذهب القائل بوجود علاقة بين الإسلام

---

(1) المصدر نفسه، ص 30.
(2) د. عماد الدِّين خليل، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 53 (1988م)، ص 5 ـ 7.

وبين المعارف الإنسانيّة، والرافض لجعل الواقع والوجود وحده المصدر الوحيد للعلم الإنسانيّ والمعرفة الإنسانيّة. هي المذهب الذي يقيم المعرفة على ساقين اثنتين: الوحي وعلومه، والكون وعلومه، وليس على ساق واحدة هي الوجود»[1].

بينما يفهم الدكتور **عرفان عبد الحميد فتاح** الأسلمة بأنها: «عنوان لمنهج فكريّ في التثاقف الحضاريّ، ذي بُعدين أو (معنيَيْن متضايفين): الأوّل منهما: ويراد به جهد الفكر الإسلاميّ المعاصر، وسعيه الحثيث من أجل هضم جميع ما أنجزه الفكر الغربيّ وتمثّله في بعديه: الحضاريّ المادّيّ، (والثُقافيّ) المعنويّ. أمَّا الثّاني: ففيه التنبيه على تحرير تلك المنجزات التي نشأت ضمن مفاهيم فلسفيّة لا دينيّة، ومادِّيَّة إلحادية؛ وذلك بإعادة تفسيرها وربطها بإطار قيميّ إسلاميّ، موصول ومتَّصل بالهدي الإلهيّ، الذي بلغ كماله وختامه بالإسلام»[2].

ويفضّل الدكتور **طه العلوانيّ** عدم حصر إسلاميّة المعرفة في إطار مغلق في حدّ جامع مانع، مثلما يرى البعض «لأنها قبل ذلك وبعده: بناء لنظريّة المعرفة التوحيديّة التي تؤمن بأن للكون خالقاً واحداً أحداً... استخلف الإنسان وعلَّمه ما لم يكن يعلم، وجعل الوحي مصدراً إنشائيّاً أساسيّاً لمعرفته والوجود مصدراً موازيّاً؛ بقراءتهما في إطار التوحيد الخالص تتكون المعرفة السليمة الرشيدة الهادفة، معرفة التوحيد والاستخلاف والأمانة والعمران والشهود الحضاريّ»[3].

(1) د. محمد عمارة، **مجلّة المسلم المعاصر**، العدد 63 (1992م)، ص 9.
(2) د. عرفان عبد الحميد فتاح، **مجلة إسلاميّة المعرفة**، العدد 5 (1996م)، ص 9.
(3) د. طه جابر العلواني، **إسلاميّة المعرفة بين الأمس واليوم**، ص 12.

والذي يتلخّص من الرؤى السّابقة، أنّها حاولت رسم أبعاد فكرة إسلاميّة المعرفة، من خلال بيان مصادر المعرفة الإسلاميّة، وفضائها وقيمتها، والكشف عن أن هذه المعرفة تستقى من قراءتين، وتتحقّق بالجمع بينهما؛ وهما: قراءة الكتاب، وقراءة الكون، مضافاً إلى اهتمامها بدمج شيء من عناصر فاعلة حيّة من التّراث الإسلاميّ مع العلوم الإنسانيّة الغربيّة، بعد غربلة هذه العلوم وتفكيكها وإعادة تركيبها في نسقٍ جديد، يحرِّرها من بعدها الآحادي الوضعي المادّي، ويوصلها بمنظومة معرفيّة ممتدة، يتوحَّد في إطارها عالماً بالغيب والشهادة، باتّساق يحكي التناغم والإيقاع الموحّد لهذين العالمين في الوجود.

الجمع بين القراءتين:

يستعيد دعاة إسلاميّة المعرفة بعض مصطلحات التّراث الإسلاميّ، لكن مع إغناء وتطوير لمدلولاتها. ففي التّراث تكرر مصطلحا الكتاب التدوينيّ والكتاب التكوينيّ. وأضاف المتصوفة والعرفاء كتاباً ثالثاً هو كتاب النّفس، وشرح العلماء المسلمون التناغم والتّطابق بين تلك الكتب، فالكتاب التدوينيّ (القرآن الكريم) يتجلّى فيه الكتاب التكوينيّ العالم بدقّة، مثلما يتجلّى الكتاب التدوينيّ في التكوينيّ، بل هما وجهان لحقيقةٍ واحدةٍ، والقبض على هذه الحقيقة واكتشاف آفاقها، لا يتحققان من دون التعرّف على تجلّياتها ووجوهها المتنوِّعة، بل إنّ معرفة أيّ منهما معرفةً حقّةً لا تكتمل إلاّ بالاستعانة بالكتاب الآخر، بمعنى أن متشابهات كل من الكتابين، كما يمكن تفسيرها بالاستعانة بمحكمات الكتاب نفسه، كذلك يمكن تفسيرها بالاستناد إلى مُحْكَمَات الكتاب الآخر. فمُتَشَابِهَات الكتاب التدوينيّ تتّضح عبر قراءة مُحكَمات الكتاب التكوينيّ، وبالعكس.

لقد تبلور ذلك المنهج المعرفي للتّراث في مشروع إسلاميّة المعرفة، بوضوح يكاد يحكي رؤية ذلك المنهج وأدواته، لكن مع صياغة جديدة، ترسم إطاراً نظريّاً محدّداً، وتفصح عن المرتكزات الأساسيّة لهذا المنهج، وما يتُرقّب أن يُضطلع به من تحرير الإنسانيّة من أنساقها المسدودة، ونهاياتها التي ما برحت تلوح في الأفق، وأن يبعث الحياة من جديدٍ في دوائر هامة من التّراث، ظلّت مهملةً ومجهولةً مدةً طويلةً.

إنّ مشروع إسلاميّة المعرفة، يشدّد على ضرورة تجاوز القراءات الأحاديّة للحقيقة، تلك القراءات التي اجتزأت الواقع، وانتهت إلى تشوه الرؤية وشقاء الوعي. ويخلص أصحاب هذا المشروع إلى أن حلّ الأزمة الفكرية في عالمنا الإسلاميّ؛ بل في العالم أجمع، يتوقّف على تبنّي منهج إسلاميّة المعرفة. ولا سبيل لتحقق هذا المنهج إلا بالتوكؤ على قراءة كتابين، هما: الوحي المقروء، والكون المتحرّك، فإنّه عبر الجمع بين هاتين القراءتين تتكامل المعرفة، وتتخلّص العلوم الإنسانيّة من منزلقاتها ونزعتها المادِّيّة، وما نجم عنها من ركام مادّي مُفرغ من أيِّ مضمون روحيّ، ومنظور قيَميّ أخلاقيّ؛ لأن العلوم الحديثة انغلقت في مدار قراءة أحاديَّة، هي قراءة الكون فحسب، بينما يمثل الكون مساحة محدودة من الوجود، وتجاهلت مساحة شاسعة موجودة وراء هذا الكون، وما يحفل به من غيب، ولم تدرك كنه الوشيجة العضوية بين المساحتين.

إن الجمع بين القراءتين، هو السبيل الوحيد لتحرير العلوم من أزماتها؛ لأن قراءة كتاب الكون من دون كتاب الوحي، تفضي بالتدريج إلى الفكر الوضعيّ الذي يسجن الوعي البشريّ في ظلمات المادّة، ويقطع صلته بخالقه، أمّا قراءة كتاب الوَحي (القرآن) وإهمال قراءة

الكون، فيقود بالتدريج إلى نفي النواميس والسنن التّاريخيّة والاجتماعية والنّفسية، ويؤدّي إلى بروز عقلية قدرية، تلغي عوامل الزمان والمكان والمحيط الخاصّ، ولا تدرك الصيرورة التّاريخيّة والتحوّلات المتجدّدة في الواقع، وما تحفل به الحياة من تبدل وتغير. فيغدو الفكر فكراً تكراريّاً سكونيّاً، يرى الحاضر بمرآة الماضي، فيغيب عن الحاضر في عوالم الماضي، وينقطع عن عصره، وإن كان يبدو موجوداً فيه، لكنَّه غائب عنه، لأن الحضور يعني إدراك العصر ومشاغله واستفهاماته ومكاسبه.

ولكي نتخلَّص من الآثار الناجمة عن الاقتصار على نوع واحد من القراءة فقط، لا بدّ من ضم كلا القراءتين إلى بعضهما، والاستناد إليهما معاً، في الوصول إلى الحقيقة، وتجلية سائر أبعادها؛ لأن كلّ واحدة من القراءتين تعضد الأخرى وتكملها. فقراءة القرآن تهدي إلى الكون، كما أن قراءة الكون تدلّ وترشد إلى القرآن؛ بمعنى أن القرآن والكون كليهما يوصل إلى الآخر ويدلّ عليه.

إن دمج القراءتين يتيح لمعرفتنا التوغّل في آفاق العالم، والنفاذ إلى مدَيات قَصِيّة تظلّ مجهولة لدى من يستعين بقراءة أحاديّة، فقراءة الكتاب ترشدنا إلى قراءة الكون وفهم سُننه، وقراءة الكون تهدينا إلى فهم آيات الكتاب ومتشابهاته، وغاية قراءة القرآن هي التنزيل من الكليّ إلى الجزئيّ، والرّبط بين المطلق والنسبيّ، بقدر ما تتيحه قدرات البشر العقلية النّسبيّة في فهم تنزلات الكليّ وربطه بالواقع المتغيّر الجزئيّ. وقراءة الكون تمثل عروجاً من الجزئيّ النسبيّ باتجاه الكلِّي المطلق، وفق القدرات النّسبيّة الجزئية أيضاً، على فهم الظواهر. وبذلك ينعدم الفصام

المزعوم، بين الوحي والمعرفة الموضوعية للكون والوجود، وهذا ما يشي به قوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾[1] [2].

مسار إسلاميّة المعرفة:

أرجع بعض الباحثين إسلاميّة المعرفة إلى النبيّ إبراهيم (ع)، باعتبارها تمثّل الجانب الفكريّ من الإسلام الذي بدأ بأبي الأنبياء، وتكَامَل على يد خاتم الأنبياء[3]، فيما حدّد نشأتها باحث آخر بظهور الإسلام؛ لأنّ جِدَّة هذا الشعار، لا يعني جِدَّة المضمون الذي يعبّر عنه، ولا جِدَّة القضيّة التي يطرحها، فإسلاميّة المعرفة مهمّة فكريّة، ورسالةٌ ثقافيّةٌ عرفتها حضارتنا منذ ظهور الإسلام، وأوّل كتاب عرض لهذه القضيّة، هو القرآن الكريم[4].

غير أنّ تحديد لحظة ميلاد إسلاميّة المعرفة، بميلاد الإسلام، لا يعني وجود الاتجاه المعرفيّ الجديد الذي يسعى لاستيعاب المعارف الحديثة وإعادة بنائها، في نَسَقٍ مغاير للوضعيّة الغربيّة، والعمل على تفكيك التّراث، واصطفاء عناصره الحيّة، وتشكيلها في إطار متطلّبات المسلم المعاصر؛ ذلك أنّ هذا الاتجاه ظهرت بذرته الأولى منذ القرن التاسع عشر، بعد تعرّف المسلمين على العلوم الغربيّة الحديثة، ووقوع معظم البلاد الإسلاميّة في شراك الاستعمار الأوروبيّ.

ثم تنامت هذه البذرة بمرور الزمان، فتجاوزت مرحلة الشعارات

---

(1) سورة العلق: الآيات 1 ـ 5.

(2) **إسلامية المعرفة**، م. س.، ص 13 ـ 16.

(3) المصدر نفسه، ص 13.

(4) د. محمد عمارة، **إسلامية المعرفة**، مصدر سابق، ص 5.

التي ترددت في كتابات روّاد اليقظة الإسلاميّة، إلى فكرة ذات مدلول محدّد، وأخيراً ارتقت إلى مشروع منهجيّ طموح، اتّخذ من «المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ» مركزاً للانطلاق والعمل.

وقد سبقت ولادةَ المعهد أنشطةٌ وأعمالٌ ثقافيّةٌ عدّة، مهّدت لظهور هذه المؤسسة، ولعل من أبرز هذه الأعمال تأسيس «جمعية علماء الاجتماع المسلمين» من قبل اتحاد الطلبة المسلمين في أميركا وكندا سنة 1392هـ ـ 1972م. واهتمَّت هذه الجمعية بتأكيد دور العامل الفكريّ في النهضة، ونبّهت إلى أن الجذر العميق لمشكلات الأمّة، يعود إلى الأزمة الفكرية، حيث لا بدّ من إصلاح الفكر أوّلاً إذا أردنا إصلاح الأُمّة.

وبعد ذلك بخمس سنوات انعقدت «الندوة العالميّة الأولى للفكر الإسلاميّ» في (لوجانو) بسويسرا سنة 1397هـ ـ 1977م. فأجمع المشاركون فيها بعد أسبوع من البحث والمناقشات، على أنّ الأزمة الراهنة في العالم الإسلاميّ، هي أزمة فكرية، وأنّ العلاج يجب أن يبدأ بهذه الأزمة. وهذا يقتضي إنشاء مؤسسة علميّة متخصّصة لدراسة هذه القضيّة ووضع الحلول لها. فتمخّض عن ذلك تأسيس «المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ» سنة 1401هـ ـ 1981م. وتلا ذلك بعام واحد انعقاد «ندوة إسلاميّة المعرفة» في إسلام آباد في باكستان سنة 1402هـ ـ 1982م، وأثمرت بحوثها ومدلولاتها الاتفاق على «خطة العمل» التي حرّرها ونشرها بالإنجليزية الشهيد الدكتور **إسماعيل الفاروقي** تحت عنوان «أسلمة المعرفة»، ونشرت مجلّة المسلم المعاصر ترجمتَها العربية في عددها الثّاني والثلاثين الصّادر في سنة 1402هـ ـ 1982م. فتلقّاها القراء باهتمام كبير، ورفدت (المسلم المعاصر) هذه القضيّة بدراسات مسهبة

في أعدادها اللّاحقة، تناولت الأسس النّظريّة للأسلمة وتطبيقاتها في العلوم المختلفة[1].

وبعد ذلك بأربعة أعوام نشر المعهدُ كتابَ «إسلاميّة المعرفة: المبادئ - خطة العمل - الانجازات»، في سنة 1406هـ - 1986؛ وقد أعدّه بالإنجليزية الشهيد الدكتور **إسماعيل الفاروقي**، وحرّر الدكتور **عبد الحميد أبي سليمان** طبعته العربية المعدّلة. واعتبر هذا الكتاب منذ ذلك الحين خطة ودليلاً لمشروع إسلاميّة المعرفة، غير أن هذه الخطة لم تبق ساكنة، وإنّما عمل أصحابها على تنميتها وتكميلها، فجاء كتاب الدكتور **طه جابر العلوانيّ** «إصلاح الفكرالإسلاميّ». في طبعته الأخيرة، مستوعباً للتطوير والتكامل الأفقيّ والعموديّ، في مشروع إسلاميّة المعرفة.

وينبغي التنويه بجهود رائدة سبقت في مضمار أسلمة المعرفة، وهي وإن لم تتّخذ من هذه التسمية شعاراً لها، غير أنّها صاغت رؤى نظريّة مبتكرة في تأصيل أسس نظريَّة للعلوم، وأنجزت دراسات هامة تستند إلى تلك الأسس. فمنذ كتاب «تجديد التّفكير الدِّينيّ في الإسلام» لمحمد إقبال، مروراً بآثار الشيخ **محمد عبد اللّه درّاز**؛ خاصّة كتابه «دستور الأخلاق في القرآن»، وإسهامات مالك بن نبي في «مشكلات الحضارة»، ظهرت عدّة أعمال اتسمت بإبداعات متميِّزة، تخطّى فيها التّفكير الإسلاميّ زمن الشروح والحواشي، وافتتح عهداً جديداً في التأصيل والتنظير، وهذا ما يحكيه بجلاء كتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعيّ» للسيد **محمد حسين الطباطبائيّ**، والذي علّق عليه وشرحه تلميذه الشيخ الشهيد **مرتضى المطهّريّ**. ويمكن القول: إنَّ إنجاز الطباطبائي في «أصول الفلسفة» الذي

---

(1) عبد الجبار الرفاعي، **مجلة التوحيد**، العدد 88. (1997م)، ص 146.

أسفرت عنه حلقة قم الفلسفيّة، يظل إنجازاً متميّزاً، لم يرقَ إليه في العالم الإسلاميّ، عملٌ، وكذلك لم يتوفر أثرٌ فلسفيّ ممّا تلاه، على تمام الخصائص التي توفر عليها مجتمعة، ليس لأنّه حاكَمَ الفلسفة المادّيّة واخترَقَ هيكلها ونقض مرتكزاتها، ولا لأنّه أضحى مرجعاً أفادت منه أعمال الإسلاميّين من هذا الموضوع، بل لأنها المرّة الأولى التي صاغ فيها فيلسوف مسلم، بعد صدر الدِّين الشيرازي نظاماً فلسفياً متيناً، يستوعب أمّهات المسائل الفلسفيّة في إطار حديث، بالاعتماد على المقولات والمفاهيم الحيّة التي أبدعتها الفلسفة الإسلاميّة، وتوظيف المعطيات الحقة في الفلسفة الغربيّة[1].

وكان للشهيد الشيخ مرتضى المطهّريّ إسهام متميّز في صياغة أسس «الرؤية التوحيديّة» في سلسلة دراسات، تناولت قضايا تتصل بنظريّة المعرفة، وموقع الإنسان في الوجود، والمجتمع والتّاريخ، وما يرتبط بالرؤية التوحيديّة للعالم من مسائل.

وفي السياق نفسه لابد من التنويه بدور السيّد الشهيد محمد باقر الصدر، في صياغة الموقف النّظريّ للإسلام، حيال جملة من القضايا الهامّة، فقد تناولت مؤلّفاته موضوعاتٍ انبسطت على قضايا المنهج، ونظريّة المعرفة والعقيدة، والقرآن الكريم، والشّريعة، واهتمّت بتأصيل النّظريّة فيها، وقُدّر لها أن تنتقل بالفكر الإسلاميّ نحو آفاق جديدة، تجاوز معها هذا الفكر الهمومَ التقليديّة، وهبط أرضاً لم يحرثها قبل ذلك.

فمثّلا، استطاع الشهيد الصدر أن ينتقل بمسألة منهج القياس

---

(1) عبد الجبار الرفاعي، **منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي**، سلسلة روّاد الإصلاح ـ 1، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ص 97 ـ 103.

الأرسطيّ، إلى منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمالات، بعد اكتشافه لمذهب جديد في تفسير كيفية المعرفة البشريّة وتوالدها، غير ما كان معروفاً في المذهبين: التّجريبيّ والعقليّ، أسماه «المذهب الذّاتيّ للمعرفة». كذلك انتقل بتفسير القرآن من التفسير التجزيئيّ إلى التفسير الموضوعيّ التوحيديّ، الذي يوحّد بين التّجربة البشريّة والقرآن، ويصوغ المركب النّظريّ القرآنيّ إزاء مقتضيات الحياة المتنوّعة. كما عمل على إقحام الفقه في حقل بكر، فانتقل به من فقه الفرد، إلى فقه المجتمع والدّولة، وأدرجه في سياق تجربة مغايرة في الاستدلال، حدّد أدواتها وعناصرها الأساسيّة، وباشر تطبيقها، عبر تأصيل النّظريّة الفقهية في غير واحد من حقول فقه المجتمع والدّولة المهمّة، كما يتبدّى ذلك في محاولته لاكتشاف المذهب الاقتصاديّ في «اقتصادنا». بل تجاوز ذلك إلى اعتماد بعض الأدوات الجديدة في استنطاق النّصوص، والبحث عن أطر بديلة، ترفد المجتمع بمواقف الشّريعة المرِنة، تبعاً لتحوّلات الزمان، ومتطلبات المحيط والبيئة، وهو ما اصطلح عليه بـ «منطقة الفراغ في التشريع الإسلاميّ». وبهذا تطوّرت تجربة الاستنباط الفقهيّ على يديه، وتحرّرت من الفهم الحرفيّ للنّصوص، نحو تقنين المنحى المقاصديّ، واستلهام روح الشّريعة وأهدافها الكلّية[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الشهيد الصدر، سبق مشروع إسلاميّة المعرفة، بتشخيص أداة منهاجية أساسيّة، يمكن الاستناد إليها في صياغة العلوم الإنسانيّة، صياغة إسلاميّة، عبر محاولته بيان الفرق بين المذهب والعلم، وتحديد وظيفة كل واحد منهما. فمثلاً: تحدّث بإسهاب عن

(1) السيد الشهيد محمد باقر الصدر، **المدرسة الإسلاميّة**، ص 154 ـ 171.

الفرق بين المذهب الاقتصاديّ وعلم الاقتصاد، وأفصح أن علم الاقتصاد يمارس عمليّة الاكتشاف لما يقع في الحياة الاقتصاديَّة، من ظواهرَ اجتماعيةٍ وطبيعيةٍ، ويتحدّث عن أسبابها وروابطها، بينما يُقيِّم المذهب الاقتصاديّ الحياة الاقتصاديّة، ويحدِّد كيف ينبغي أن تكون، وفقاً لتصوّراته عن العدالة، فالعلم يكتشف، والمذهب يقيّم. العلم يتحدّث عمّا هو كائن، وأسباب تكوّنه، والمذهب يتحدّث عمّا ينبغي أن يكون وما لا ينبغي أن يكون. إلا أنّ ذلك لا يعني تجريد القوانين العلميّة من تأثير الإطار المذهبيّ، فالقانون يصطبغ بلون الإطار المذهبيّ الذي يتحرّك في فضائه، بمعنى أن القانون لا يتصف بالإطلاق والشمول عند تجريده من المناخات الأيديولوجيّة والنّفسيّة للمجتمعات التي تشكّل فيها. فمثلاً، قانون (ريكاردو) للأجور، فهو وإن كان قانوناً علمياً يفسّر الواقع، إلا أنه يصدق على مجتمع تسوده الحرّية الرأسمالية، فالحرّية الرأسمالية شرط لصدق القانون العلميّ عن الأجور الذي اكتشفه الاقتصادي (ريكاردو)، أو هي الإطار العامّ الذي يتحقّق هذا القانون ضمنه. وهذا معنى أن القانون علميٌّ وإطاره العامّ الذي يشترط صدقه فيه مذهبيٌّ[1].

لقد تمحورت أعمال الشهيد الصدر حول تجذير الهويّة الإسلاميّة، وشدّد على تمييزها بوضوح، حتى من خلال العناوين التي انتقاها لمؤلّفاته، حينما قرن هذه العناوين بضمير الجماعة نحن «نا»، في كتابه «فلسفتنا» الذي كشف فيه عن أبعاد نظريّة المعرفة الإسلاميّة، ومكوّنات المفهوم الفلسفيّ للعالم، و«اقتصادنا» الذي حدّد فيه عنصر المذهب الاقتصاديّ في الإسلام، والمعالم الأساسيّة للاقتصاد الإسلامي،

(1) مجموعة مؤلفين، **المنهجيّة الإسلامية والعلوم السّلوكية والتربوية**، ص 64 ـ 65.

و«مجتمعنا» الذي كان يطمح إلى أن يرسم فيه مفهوم الإسلام عن الإنسان، وحياته الاجتماعية، وطريقة الإسلام في تحليل المرّكب الاجتماعيّ، لكن يد الغدر اختطفته قبل إنجازه.

وأحسب أن التسميات التي وضعها لأعماله، تحكي مدلول إسلاميّة المعرفة ومحتواها، وإن لم تترادف لفظياً. أمّا دراسته الجديدة للاستقراء التي استهدف من خلالها اكتشاف الأساس المنطقيّ المشترك للعلوم الطّبيعيّة وللإيمان بالله، في كتاب «الأسس المنطقيّة للاستقراء»، فهي من الإبداعات المتميّزة للعقل الإسلامي في العصر الحديث، التي لا يمكن الاستغناء عنها في صياغة الأسس النّظريَّة لأسلمة العلوم.

ومن الجهود الأخرى في مسار أسلمة المعرفة المحاولة التي بدأها مجمع البحوث الإسلاميّة في «مشهد»، وعهد بتنفيذها للصديق الدكتور محمود البستانيّ قبل سنوات، فقدّمَ الأخ البتسانيّ عدّة مؤلّفات، تهدف إلى أسلمة العلوم الإنسانيّة، تناول فيها علمَ النّفس في كتاب «الإسلام وعلم النّفس»، والفنّ في كتابه «الإسلام والفنّ»، والاجتماع في «الإسلام وعلم الاجتماع»، والبلاغة في «القواعد البلاغية في ضوء المنهج الإسلاميّ».

وفي إطار مشروع الثّورة الثقافيّة في الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية، انبثقت مؤسسة «سمت» لتدوين كتب العلوم الإنسانيّة في الجامعات، وأصدرت عدّة دراسات جادّة بغية أسلمة العلوم الإنسانية، وإعداد مقرّرات دراسية لطلّاب هذه الاختصاصات في الجامعات الإيرانية.

من أجل تعاضد الجهود في مضمار أسلمة المعرفة وتكاملها. ينبغي البحث عن إبداعات المفكّرين المسلمين، واستلهام رؤاهم، وتوظيف

الأدوات المنهجيّة التي تبلورت عبر تجاربهم ومحاولاتهم العلميّة في مشروع إسلاميّة المعرفة. وبموازاة ذلك لابدّ من ترجمة وإعادة نشر أبرز آثار العلماء والمفكِّرين المسلمين في نظريّة أسلمة المعرفة وتطبيقاتها، على نطاق واسعٍ في مختلف أنحاء العالم الإسلاميّ.

مواقف مناهضة:

بالرغم من وفرة الإنتاج الفكريّ في الأسس المنهجيّة لأسلمة المعرفة وتطبيقاتها في مختلف العلوم، فإننا لا نجد عدداً كافياً من البحوث التي تراجع النّظريَّة، وتحاكم أداء مفهوماتها، وطرائقها الإجرائية من الدّاخل؛ ربما لأن الباحثين المهتمِّين في تأصيل تلك الأسس واختبار طرائقها، لم يفرغوا بعد من مهمّاتهم النّظريّة والإجرائية، لأنّ إسلاميّة المعرفة، لمّا تزل في طور التشكيل والتبلور، ولم تتجاوز مؤسّساتها وأنشطتها العلميّة والعمليَّة طور الاختبار والتّجريب. غير أن شيوع أفكار إسلاميَّة المعرفة، وغزارة كتابات دعاتها والمؤمنين بها، أَثَارَ عاصفةً من الإشكالات والاستفهامات لدى المهتمِّين بالفكر الإسلاميّ ومستجدّاته.

وقد ظهرت بعض الاستفهامات للمرّة الأولى في بحثٍ قدّمه الشيخ محمد سعيد رمضان البوطيّ إلى المؤتمر العالميّ الرابع، حول «المنهجيّة والعلوم السّلوكية والتربوية» الذي عقد في الخرطوم سنة 1407هـ - 1987م، تحت عنوان «أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة»، وتناول فيه قضيّة المعرفة والمنهج، وذهب إلى أن المنهج حقيقة ثابتة وليس عملاً إبداعيّاً، وهو ليس أكثر من ميزان يلجأ إليه الإنسان في تقويم أفكاره، ابتغاء التأكد من صحّة قراراته وسلامتها من

الشوائب والأخطاء، والميزان حقيقة ذات وجود خارجيٍّ ثابتٍ، يخضع للاكتشاف، مثلما هي الموجودات المادّيّة.

وهذا يعني أن العقل لا يمكن أن يستغني عن المنهجيّة، وأنه ليس بوسع العقل التدخُّل لتقويم المنهجيّة العلميّة وتعديلها، لأنّه سيتوكأ من جديد على منهجيّةٍ ثانيةٍ من أجل تقويم المنهجيّة الأولى، والثّانية إلى ثالثة، وهكذا حتى يتسلسل.

ولذا يؤكِّد البوطيّ، أن وظيفة العقل تقتصر على اكتشاف المنهجيّة الصحيحة، ولا سبيل لـه لتطويرها وترشيدها، ثم يردف ذلك بقوله: إنّ المنهجيّة اكتشفت في عصر الإسلام الذهبيّ، ولا حاجة بنا اليوم إلى إضاعة الوقت في أمر فرغ منه السلف.

إن كلام الشيخ البوطي ينطوي على خلطٍ واضحٍ، بين المبادئ الأوّلية «الضرورات» كاستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، ومبدأ الهويّة، وبين المنهج الذي يتكون من مبادئ وأدوات نركن إليها في البحث العلميّ، كي يجري البحث بنحوٍ سليمٍ، ونصل إلى نتائجَ صحيحةٍ. فالضّروريات العقلية ذات صفة ثابتة إطلاقية، لكن المنهج الذي نستخدمه في البحث يتمخّض بالتدريج في فضاء البحث العلميّ، وعبر المحاولة والخطأ؛ وتتوالد عناصره، وتتجلّى أدواته مع ظهور مشكلات جديدة في الدّراسة، ولذلك يخضع للتعديل والتطوير، ولا يمكن أن نظفر به جاهزاً كاملاً دفعةً واحدةً. ثم إن السلف صاغوا مناهج في إطار متطلبات البحث، في عصرهم، وأسفرت مناهجهم عن التّراث الإسلاميّ الذي تشكّل عبر قرون، فهل نظلّ نكرّر التّراث ونستعيد أدوات السلف في إنتاجه، بالرغم من أن شيئاً من هذا التُّراث استنفذ أغراضه الزمنية، ولا يمكن تمديده إلى لحظة أخرى خارج محيطه الخاصّ.

وفي سنة 1988م نشر البروفسور فضل الرحمن ـ قبل وفاته ـ دراسةً بالإنجليزية بعنوان: «ردّ على إسلاميّة المعرفة» في العدد الأوّل من المجلّد الخامس من «المجلّة الأميركية للعلوم الاجتماعية الإسلاميّة»، وركّز في ردّه على ضرورة تطوير العقل المسلم وعدم استنزاف الجهود والأموال في كيفية تطوير المعرفة الإسلاميّة. غير أنّ فضل الرحمن الذي شدّد على استحالة صياغة منهجيّة إسلاميَّةٍ للمعرفة، تهدي التّفكير البشريّ، لأن «الفكر الإنسيّ يعمل وفق نمط خاصّ به، وبالتالي فلا زلنا نجهل؟ حتى اليوم طبيعة عمليّة التّفكير البشري»[1]، عاد في فقرة لاحقة من دراسته فاقترح خطةً عمليَّةً للوصول إلى إسلاميّة المعرفة، يتولّى فيها العلماء المسلمون القيام بما يأتي:

1 ـ تقويم الحركة العلميّة التّراثية.

2 ـ تقويم الحركة العلميّة الغربيّة. وهذا يتوقّف برأيه على أن يعتمد العلماء المسلمون «ضوابط محدّدة مستنبطة أصلاً من المعين القرآنيّ»[2].

وكان الدكتور زكي نجيب محمود قد نشر مقالاً بعنوان «لكِ اللّه يا علوم الإنسان» في إحدى الدوريات العربية، وفيما بعد ضمّه إلى كتابه «في تحديث الثقافة العربية». وأثار في هذا المقال بعض الاستفهامات حول الدّعوة إلى إسلاميّة العلوم الإنسانيّة، بعد أن تحدّث بإسهاب عن الفكرة العلميّة، وكيف أنّها تكون علميّة أيّاً كان موضوعها، وشدّد على

(1) د. لؤي صافي، مجلّة إسلاميّة المعرفة، العدد 3 (1996م)، ص 20 ـ 21.
(2) المصدر نفسه، ص 20 ـ 21.

موضوعيّتها واستقلالها بوجود خاص بها، منفصلٍ عن وجود صاحبها، ولهذا كان من أهمّ خصائصها، القدرة على أن يستعين بها من شاء، على التنبؤ بالحدث قبل وقوعه، وعلى التصرّف في ذلك الحدث حين يقع، لأنها ما دامت قد وصفت بأنها «علميّة» فإن ذلك يتضمَّن الاعتراف بصدقها. بعد ذلك حاكَمَ الدكتور زكي الدَّعوة لبناء علوم إنسانيّةٍ خاصَّةٍ بنا، وأوضح ابتداءً بأن هذه الدَّعوة ترتد - حسب أصحابها - إلى مسألتين:

الأولى: ألا تكون مراجعنا في البحث العلميّ، ما كتبه علماء الغرب، وإنَّما هي مراجعنا نحن، فيجب أن نرجع إلى ما كتبه أعلامنا.

الثّانية: أن تنصبّ أبحاثنا العلميّة في مجال العلوم الإنسانيّة على واقع حياتنا نحن[1].

بعد ذلك يفنّد هاتين المسألتين بأسلوب لا يخلو من التندّر، أمّا بالنّسبة للمسألة الأخيرة، فيؤكِّد أن ميدان أبحاثنا في علم النّفس والاجتماع والاقتصاد هو مجتمعاتنا، ولا يمكن أن نفترض باحثاً يتناول قضيّة المراهقة، فيذهب إلى اليابان أو غيرها ويلاحظ مجتمعات غير مجتمعنا. أمَّا في المسألة الأولى فيجد أن إهمال المراجع الغربيّة في العلوم الإنسانيّة الحديثة، يفضي إلى التخلّف العلمي، وذلك لأن التخلّف العلميّ في بلد ما، أو في عصر ما، ليس إلا أن تدور الحركة العلميّة والتعليمية كلها حول كتب الأقدمين، تُقرأ وتُشرح وتُلخص وتُحفظ، فيصبح من حاز هذه الأشياء عالماً.

---

(1) د. زكي نجيب محمود، **في تحديث الثقافة العربية**، ص 217 ـ 221.

ثم يتساءل: عالماً بماذا؟ إنّه عالم بما في كتب الأقدمين، وليس عالماً بحقائق الواقع الجديد في ميدان علمه[1].

ورغم أن الدكتور زكي نجيب محمود وهو أحد أعلام الفكر العربيّ المعاصر، وأستاذٌ لجيلٍ من أساتذة الفلسفة في الجامعات العربية، فضلاً عن غزارة إنتاجه وتنوّعه وصراحته، غير أنّ عرضه وتحليله لمسألة إسلاميّة العلوم الإنسانيّة، اتّسم بتبسيطٍ واستخفافٍ، لا يتناسب مع باحثٍ علميٍّ موضوعيٍّ أبداً؛ لأنّ دعاة إسلاميّة المعرفة أصدروا عشرات الكتب، وكتبوا مئات المقالات، وعقدوا الكثير من الحلقات الدراسية والندوات والمؤتمرات، لغرض بيان الأصول النّظريّة لأسلمة المعرفة، وآفاق تطبيقاتها في مختلف العلوم الإنسانيّة، وتناولوا الاستفهامات والإشكالات الواردة على أفكارهم، وأخضعوها لتحليلٍ نقديٍّ، عرضوا فيه مناشئ الالتباسات التي تؤدّي إلى ورود الإشكالات التي يثيرها بعض الباحثين على مشروعهم. فقد أكَّد أصحاب هذا المشروع دائماً على نسبيّة التّراث الإسلاميّ الذي تراكم عبر قرون، وشدّدوا على أنّه ليس فكراً متجاوزاً للزمان والمكان، وإنّما هو فكر نسبيٌّ مقيّدٌ محدودٌ بحدود الزمان والمكان الذي وجد فيه، فهو كأيّ فكرٍ إنسانيٍّ نسبيٌّ في زمانه ومكانه وإنسانه. وإن كانت نسبة الحقيقة في التّراث الإسلاميّ أعمقَ وأوسع من سواه؛ لأنَّه منطلقٌ من نصّ موحى مطلق[2].

كما وَسَمَ بعضَ كتابات إسلاميّة المعرفة بالنّزعةُ الفلسفيّة التي تصرّ على استعادة الماضي بالصُّورة التي كان عليها، بأنها تقليدٌ تاريخيٌّ،

(1) المصدر نفسه، ص 225 ـ 228.

(2) د. طه العلواني، مصدر سابق، ص 26 ـ 27.

وهروبٌ إلى التّاريخ، واحتماءٌ به[1]، فكيف يريدنا الأستاذ زكي أن نصدق دعواه، بأنَّ أصحاب إسلاميّة المعرفة يطلبون منا التخلّي عن العصر والتلمّذ على الغزالي وابن خلدون. إن ما يريده هؤلاء هو استلهام التّراث، وتفكيكه ونخله وغربلته، وإعادة تركيب بعض عناصره الفاعلة، في نسقٍ مغايرٍ، يستجيب لروح العصر، أمّا عناصره الميتة فيجب دفنها في التّاريخ، واستبعادها؛ لأنها من العوامل المعيقة للنهوض. أي لا بدّ من العودة إلى التّراث، والبدء من حيث انتهى السلف، وهو ما ركّز عليه الدكتور زكي في نفس مقاله هذا، لمّا كتب «نعم، إنّه لا بدّ أن يُقرأ عند هؤلاء ما له صلة بموضوع بحثه، ليبدأ من حيث انتهوا»[2].

أمَّا مراجع العلوم الإنسانيّة الغربيّة، فلا تتجاهلها إسلاميّة المعرفة إطلاقاً؛ لأنّ الغرب حقّق مكاسب بالغة الأهمية في العلوم الإنسانيّة، ولا يمكن لأحد القفز على تلك المكاسب، وإنّما تحاول إسلاميّة المعرفة أن تشيد منهجاً للتعامل مع العلوم الغربيَّة الحديثة والمعاصرة، يتجاوز ما تعارفنا عليه من أساليب المقاربات. ثم المقارنات والمقابلات، التي تنتهي بالرّفض المطلق أو القبول المطلق، بروح مستلبةٍ تماماً، أو بروح الانتقاء العشوائيّ الذي لا تقوده منهجيّةٌ منضبطةٌ، ولا قراءةٌ معرفيّةٌ، تبحث عن الحكمة حتى لا تقع في إطار التقليد والنّقل، وكي تدرك أثر الفوارق الحضارية والثقافيّة على المعرفة الإنسانيّة[3].

وأخيراً كتب الدكتور برهان غليون بحثاً نشره في العدد الثّالث من مجلّة «قراءات سياسية» الصّادر سنة 1993م، بعنوان: «الإسلام والعلوم

---

(1) د. طه العلواني، **إسلاميّة المعرفة**، من سلسلة محاضرات دورة استراسبورج، ص 8.

(2) د. زكي نجيب محمود، مصدر سابق، ص 225.

(3) د. طه العلواني، مصدر سابق، ص 27.

الاجتماعية: تساؤلات حول أسلمة المعرفة». وأبدى فيه خشيته من أن يتحوّل مفهوم مشروع أسلمة المعرفة، إلى بحث تأمّليٍّ في منهج تخفيض الكون إلى كلمة أو رمزٍ حسابيٍّ، أو إلى فرض الموقف العقائديّ على العلم، وفي هذه الحالة لن يقود المشروع إلى أيّ مكان، وسيكون وسيلةً لتضييع الوقت والجهد[1].

وحسب تعبير الدكتور غليون، فإنّ المعرفة التي لا تنطبق إلاّ على حالةٍ واحدةٍ، ليست معرفة علميّة، بل هي رؤيةٌ ذاتيةٌ جَماعيةٌ، وإنّ أسلمة المعرفة إذا كانت تعني تخصيص العلم و«قومنة» العالمي ورفض ما هو مشترك بين بني البشر، بصرف النّظر عن أديانهم وحضارتهم، فلن تساهم أبداً في تطوير العلم والتّجربة العلميّة[2].

إنّ مشروع إسلاميّة المعرفة لا يهدف إلى التضحية بما هو مشتركٌ بين البشر من العلم، بل يهدف إلى تحرير العلم من العوامل الذّاتية والثقافيّة وترسبات البيئة التي أُنتج فيها، وتأثيراتها التي تطفح باستمرار بصورة تحيزاتٍ حادّةٍ للمنظورات الغربية. وهذا ما انتهى إليه الدكتور غليون في مقطعٍ تالٍ من دراسته، لما اعترف بأن العلم الراهن بما هو مجموعة معارف ناجزة، ليس علماً كونيّاً، وأنّ العامل الذّاتيّ الحضاريّ قائم فعلاً أو لا يزال قائماً فعلاً في التَّجربة العلميَّة، خاصةً في العلوم الإنسانيّة، وأن استحكام العامل الذّاتيّ في العلوم لا يقوّي من فاعليّته، ولكنّه يُبرز، بالعكس، محدوديّته ويحدّ من طاقته الكشفية[3]. أمَّا مهمَّة

(1) د. برهان غليون، قراءات سياسية، العدد 3، ص 129.
(2) المصدر نفسه، ص 129 ـ 130.
(3) المصدر نفسه، ص 132.

تقويم مشروع إسلاميَّة المعرفة واختبار أداء تطبيقاته، فينبغي أن تولد داخل نسق هذا المشروع، وتتنامى باستمرارٍ مع تطوُّر تجربته واتساعها، ويجدر بالقائمين على هذه التّجربة الحذر الشديد من حالة تنزيه الذّات المترسّخة في كتابات الإسلاميِّين ومؤسَّساتهم. ولا سبيل لهم لو أرادوا تعميق هذه التّجربة والامتداد بها سوى المراجعة والتقويم المتواصلين لأفكارهم وأعمالهم.

أَسْلَمَة المعرفة

مفهومها ـ إمكانها ـ حدودها

الشيخ محمد علي التسخيري
الدكتور محمود البستاني

إنّ قضيَّة إسلاميَّة المعرفة احتلّت مساحة شاسعة في مجال الفكر الإسلامي، وهي تحظى بأهمية كبيرة إلى درجة عدّها فيها بعض المعنِيِّين بالشأن الفكريّ الإسلاميّ الحلّ الوحيد لمعالجة ما تعانيه الأمّة الإسلاميَّة من تعثّر في الحركة، وأزمة في الفكر، وتأخر في الواقع. ونحسب أن المسألة، مع ما لها من أصداء عالميَّةٍ، إلا أنّ مجتمعنا وكثيراً من أوساطنا العلميَّة ما زالوا حديثي عهدٍ بها، ولا تحتلُّ موقعاً يذكر في نشاطاتهم الفكرية وبحوثهم الإسلاميَّة؛ ونظراً لأهمية الموضوع، وحداثته بالنِّسبة لأوساطنا الدّاخليَّة، ارتأينا إثارة عدَّة تساؤلاتٍ مبدئيةٍ، تقدَّمنا بها إلى الأستاذَين العزيزَين: سماحة الشيخ محمد علي التسخيريّ[1]، وفضيلة الدكتور محمود البستانيّ.[2]

(1) باحث إسلاميّ، ومجتهد له في مجال إسلاميَّة النظم: الاقتصاد الإسلامي، الدّولة الإسلاميَّة، والقانون الإسلاميّ.

(2) باحث وكاتب إسلاميّ له في مجال إسلاميَّة المعرفة: الإسلام وعلم الاجتماع، الإسلام وعلم النّفس، والإسلام والفنّ.

■ **تنطلق عمليّة أسلمة المعرفة من محورين أساسيين، أحدهما تنظيريّ والآخر تطبيقيّ. ويكاد يكون المحور الأوّل مدخَلا ضروريًا للمحور الثاني، فهو الذي يتولّى التّعريف بالمصطلح، ويوضح ضروراته الملحة، ويؤثر على فهمنا لموقف القرآن الكريم ـ والأصول الإسلاميّة عموماً ـ من العلم الحديث. فعلى هذا الأساس ونظراً لأهمية إيضاح المنطلقات والمبادئ، نرجو تقديم صورةٍ واضحةٍ أوليةٍ، عمّا يحمله مصطلح «إسلاميّة المعرفة» ومدى دقّته واتساعه لما يقصده أصحاب القضية.**

الدكتور البستاني: بصفتنا إسلاميِّين، لدينا قناعةٌ تامّةٌ بأنّ المهمّة التي خُلقنا من أجلها، هي ممارسة العمل العباديّ تبعاً لقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾. والعمل العباديّ ـ كما ندرك ذلك بوضوح ـ يتناول السُّلوك في شتَّى أنماطه الفرديَّة والاجتماعيّة، وفي شتَّى مستوياته الذهنية والنفسية والجسمية. . .إلخ، وقد رسَمت السّماء ـ بطبيعة الحال ـ المبادئ المتنوعة للسلوك في أنماطه ومستوياته المشار إليها، متمثلة في المبادئ (أو المعرفة الإسلاميَّة) من حيث الجانب التنظيريّ للعمليَّة. ومما لا شكّ فيه، إن النشاط المعرفيّ أو الثقافيّ يجسّد أشدّ الممارسات العباديَّة أهميّة، بصفته يضطلع بتوضيح وبتوصيل المبادئ إلى الآخرين، وهذا ما يسوقنا إلى القول بأن المهمّة العباديَّة للمثقف الإسلاميّ تتجسّد في التعامل مع المعرفة الإسلاميَّة بطبيعة الحال. وحينئذٍ قد لا نجد مسوّغاً لإثارة السؤال عن إسلاميَّة المعرفة لمفروضيّتها؛ إذ لا مناص من ممارستها في ضوء القناعة بها، بل لا بدَّ من تحديد السؤال من خلال قناةٍ أخرى هي: كيفية توظيف أو استثمار المعارف أو العلوم في تحقيق العمل العباديّ. وهذا ما يقودنا إلى سؤال آخر عن حجم المعرفة البشريَّة قبالة حجم المعرفة الإسلاميَّة (أي المبادئ التي رسمتها السماء للسلوك).

ولا شكَّ، أن البشريَّة تظلّ متّسمةً بـ «القصور المعرفيّ» عامَّة، ولا أدلّ على ذلك من مشاهدتنا عمليّات التطوُّر الذي طال المراحل التاريخيَّة، منذ نشأتها، وحتى حياتنا المعاصرة، مضافاً إلى التفاوت في وجهات النظر البشريَّة، حيال هذه الظاهرة أو تلك، ما يفصح عن القصور المعرفيّ، وعدم رسوّه على يقين معرفيّ لدى البشريَّة.

وينبغي أن ننتبه إلى أنّ ثمّة نقطتين جديرتين بالملاحظة، هما: أن البشريَّة قد ألهمها اللّه تعالى المعرفة النِّسبية من جانب، وألهمها المعرفة المُجملة من جانب آخر. أي: إلهامية الخير والشر تبعاً لقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾، وهذا يعني: إمكانية أن يصدر البشر عن معرفة ما هو صائب أو إيجابيّ من السلوك، في نطاق ما هو مجملٌ ونسبيّ، وهو ما يفسر لنا ضرورة الركون إلى مصدر يتّسم بالكمال المعرفيّ، لسدّ القصور البشريّ المشار إليه.

وفي ضوء هذه الحقائق، يمكننا أن نحدّد مصطلح المعرفة الإسلاميَّة بأنّها: المبادئ التي رسمتها السماء، ملتحمةً مع المبادئ البشريَّة في نمطيها، المجمل والنسبيّ اللذين يهتديان إلى المعرفة الصائبة لحقائق السلوك، وما عداهما يظلّ معرفةً غير إسلاميَّة بطبيعة الحال.

يبقى أن نشير إلى ملاحظة جديرة بالاهتمام بدورها، ألا وهي: بما أنّ الإسلام هو خاتمة المبادئ التي رسمتها السماء، ملتحمةً مع المبادئ البشريّة في نمطيها المجمل والنسبيّ، سوف يكتسب مشروعية خضوعه لمصطلح «إسلاميَّة المعرفة».

الشيخ التسخيري: أعتقد أن مصطلح إسلاميَّة المعرفة يعني ما يأتي:

أولاً: أن نستعين بالموقف المعرفيّ الإسلاميّ، من الكون والتاريخ والإنسان، للوصول إلى الواقع العلميّ المطلوب.

ثانياً: أن ننطلق في معرفتنا من المنهج الفطريّ العقليّ، أي من منهج الإيمان بالقضايا البديهية العقلية، وهو إيمان وجدانيّ، لنحاول الوصول إلى المعرفة اليقينيّة، أو الاطمئنانية في الموارد التي لا يمكن الوصول فيها إلى المعارف اليقينية.

ثالثاً: أن نشيع الجو الأخلاقيّ في معاهدنا العلميَّة، لنتمكَّن من خلال هذا الجوّ الهادئ من الوصول إلى الحقيقة، ولا ننسى أن نشير هنا إلى أنّ الإسلام يرى أن العلم نورٌ يقذفه اللَّه تعالى في قلب من يشاء؛ وحينئذٍ فإن تتطلبه عمليَّة الأسلمة هو شيوع الأخلاقيَّة الإسلاميَّة في الأجواء العلميَّة، لتتمّ تهيئة الأجواء اللازمة لاستمطار الرحمة الإلهيَّة.

وعلى هذا، فلا أجد في المصطلح أية غرابةٍ، وأرى أنّ هذه الحالة يجب أن تسيطر على جامعاتنا ومعاهدنا.

وهذا لا يعني أننا نحاول التأثير في النتائج العلميَّة أبداً؛ وذلك:

1 ـ لما نعتقده من الانسجام الواقعيّ بين العلم والدين.

2 ـ لما نجد عليه الإسلام من تحريرٍ للمعرفة، ودفعٍ لطاقاتها الوهابة دونما أي تقييد.

3 ـ لما أثبته التاريخ من عناصر إيجابيّة كبرى جَنَتْهَا البشريَّة، حينما فجر الدِّين فيها قدراتها العلميَّة.

■ **كما هو معروف لم يقف العلماء والمفكرون حيال فكرة «إسلاميَّة المعرفة» موقفاً واحداً أو مواقف منسجمة، كي لا تنتهي إلى التباين والتناقض، وإنما تشعّبت الآراء واختلفت التوجّهات حولها. فذهب**

البعض إلى أنّ أسلمة المعارف جمعاء ليست ممكنة فحسبُ، بل هي أمر ضروريّ، تفرضه علينا الحياة المعاصرة، ولا سبيل أمام الأمّة الإسلاميَّة إن أرادت أن تستعيد شوكتها وتبني حضارتها، أو ـ على الأقلّ ـ تساهم في صنع الحضارة العالميَّة الكبرى، إلا أن تقوم بأسلمة المعرفة على أسس من القرآن والمصادر الإسلاميَّة. بينما تصوّرت جهةٌ ثانيةٌ ـ على عكس هؤلاء تماماً ـ أنّ المصطلح من أساسه من وضع المعجبين بالثقافة الغربيَّة الذين تأثروا بها، وركضوا وراءها، وبحثوا عن تطلعاتهم وطموحاتهم فيها، فعرفوا أن أمنياتهم وآمالهم لن تتحقق إلا إذا ما أضفوا على الحضارة الغربيَّة طابعاً إسلامياً، يزيل المشاعر المضادّة، ومن ثم التجأوا إلى تبرير النّظريات العلميَّة الحديثة، من خلال نصوص دينيَّة تحمل وجوهاً متعدِّدة، دون التنظير الإسلاميّ الأصيل والحقيقيّ. وتيارٌ ثالثٌ آمن بإمكانية الأسلمة وضرورة القيام بها، ولكنه لم يوافق الجهة الأولى في سعة إطار ونطاق العمليَّة والمعارف التي تشملها النظريَّة وتتمكن منها أسلمة المعرفة، ولم ينسجم مع التيار الثاني في رفضه الحاسم لها وعدم الإيمان بها مبدئياً.

ما هو رأيكم في إمكانية أسلمة المعرفة، وفي إطارها والحدود التي تقف عندها والعلوم التي تمتدّ إليها؟ وهل للعلوم التجريبيَّة (أو التطبيقية) حصّة من إسلاميَّة المعرفة، كما للعلوم الدينية والإنسانيَّة؟

الدكتور البستاني: لكي تتحدد الإجابة عن السؤال المتقدِّم، نضطر للحديث أولاً عن معيارية المعرفة الإسلاميَّة وتمييزها عن المعرفة غير الإسلاميَّة، حيث أوضحنا في الإجابة عن السؤال الأول: أنّ المعرفة البشريَّة في نمطيها (المجمل والنسبيّ) تكتسب صفة الإدارك الصائب للحقائق، والإدراك السويّ للسلوك، وما عداها يكتسب صفة الخطأ أو

الانحراف، تبعاً للقصور المعرفيّ من جانب، وللانسياق مع «الذاتية - هوى النّفس» عبر عمليّة الصراع بين قطبي الشخصيَّة (الخير والشر) من جانب آخر. وفي ضوء هذه الحقيقة نواجه نمطَين من المعرفة البشريَّة: المعرفة الصائبة والسوية، والمعرفة المخطئة والمنحرفة.

والسؤال هو عن المعرفة الصائبة والسويّة، والطريقة التي نسَلَكَها في التعامل مع الحقيقة المذكورة، فإذا اعتبرنا أنّ ما هو «صائب» من الحقائق، وأنّ ما هو «سويّ» من السلوك في التجارب البشريَّة، يلتحم مع التصوُّر الإسلاميّ للظواهر؛ حينئذٍ يُثار السؤال عن الطريقة التي سلكها الإسلام في التعامل مع الحقائق المشار إليها. ولا نحتاج إلى أدنى تأمُّل كي ندرك سريعاً بأنّ المبادئ الإسلاميَّة (في نمطها غير المنصوص عليها)، ترتبط تارة بالمادَّة المعرفيَّة (كالكشف عن فاعليَّة اللاشعور مثلاً) وأخرى بالأداة المعرفيَّة (كاستخدام اللُّغة الحديثة والمناهج العلميَّة في البحث)... وهذا بالنِّسبة إلى الظاهرة العلميَّة. والأمر نفسه بالنِّسبة إلى الظاهرة السُّلوكية (كالكشف مثلاً عن طرائق العلاج النفسيّ للعصاب). ففي أمثلة هذه الحالات، نجد أن المشرِّع الإسلاميّ صَمَت حيال ذلك، وجعلها بمثابة «مبادئ مفتوحة» بمقدور البشريَّة أن تكتشفها، بنحو يتناسب مع الظروف الموضوعية التي تفرض هذا المبدأ أو ذاك، في ضوء المعرفة (المجملة والنسبيَّة) المتّسمتين بالصواب والسويّة (وليس المعرفة القاصرة والمنحرفة) حيث قلنا: إنّ المعرفة البشريَّة في نمطها المذكور، تلتحم مع المعرفة الإسلاميَّة، وتعدّ تصوّراً إسلامياً للحقائق؛ والآن نتقدّم بالإجابة عن السؤال بشطريه: الشطر الذاهب إلى وجود تيارات ثلاثة، حيال فكر إسلاميَّة المعرفة، أحدها: يتحدث عن مفروضية الأسلمة، والآخر: يتحدث عن كونها تقليداً لأفكارٍ بشريَّةٍ، والثالث: يوفّق بينهما.

كما نتقدّم بالإجابة عن الشطر الآخر من السؤال وهو: إمكانيّة أسلمة المعرفة وإطارها والحدود التي تقف عندها، والعلوم التي تمتد إليها. بالنِّسبة إلى الشطر الأول من السؤال، لا نجد مسوِّغاً لإثارته (من حيث التيارات الثلاثة حيال ظاهرة إسلاميَّة المعرفة). بل تنحصر القضيَّة في التيار الأول ونعني به: التيار الذاهب إلى ضرورة أسلمة المعرفة (على أساس من القرآن والمصادر الإسلاميَّة) ولكن مع إضافة المعرفة المجملة والنسبيَّة في نمطيها: الصائبِ والسويّ. وذلك بناءً على إلهامية الحقائق المتّسقة مع مبادئ السماء، بالنَّحو الذي أوضحناه. وهذا يعني بالضرورة: مفروضيّة «إسلاميَّة المعرفة» فيما لا يبقى مسوِّغ لظهور التيارين الآخرين: التيار الرافض لأسلمة المعرفة، بحجة أنّه قد أضفى طابعاً إسلاميًّا على الحضارة العلمانية، والتيار الملفّق بينهما.

والحقّ، أنّ نمط التعامل مع «المعرفة الإسلاميَّة» بالنسبة إلى الكتّاب الإسلاميِّين، هو المحدّد لخطأ أو صواب التعامل. فثمة كتّاب ـ وهذا ممّا يؤسف له ـ يصدرون ـ من الزاوية الثقافيَّة ـ عن فقر ثقافيّ، حيال المعرفة الإسلاميَّة، أو يصدرون ـ من الزاوية النفسية عن إحساس بمشاعر النقص، حيث ينبهرون بكلِّ ما هو علمانيٌّ، ويلتمسون له نصًّا إسلاميًّا. فمثلاً: عندما يواجه هؤلاء الكتّاب مصطلحاتٍ أو ظواهرَ من نحو: الديمقراطية، الاشتراكية... إلخ، يتعاملون مع هذه الظواهر من خلال موقفَين، أحدهما: الموقف الذي يقرّر مثلاً: أن الإسلام ديمقراطيّ أو اشتراكيّ، والآخر: يقرّر مثلاً: أن الإسلام قد طبّق الديمقراطية والاشتراكية قبل ألف وأربعمائة سنة. وكلا الموقفين يصدر عن قصورٍ ثقافيّ وإحساسٍ بالنقص. أمّا بالنِّسبة إلى الإحساس بالنقص، فإنّ اللهاث وراء المصطلح (العلماني) وإكسابه التقدير،

والانبهار حياله، ثم التماس نصٍّ إسلاميٍّ يتوافق وإياه، يعني: عدم الإيمان الراسخ بالمبادئ الإسلاميَّة، إلا بقدر تجاوبها مع المعرفة العلمانية... وأمّا بالنِّسبة إلى قصوره الثقافيّ إسلاميًّا، فأمرٌ واضحٌ، مادام أساساً لم يدرس الخطوط التفصيلية للسياسة والاقتصاد الإسلاميَّين. والمفروض في التعامل مع هذه الظواهر (في حالة افتراضنا كون الإسلام ديمقراطيًّا أو اشتراكيًّا) ألاّ نقرِّر بأنَّه لحسن الحظّ إن الإسلام قد اهتدى إلى الديمقراطيّة أو الاشتراكية قبل أربعة عشر قرناً، بل نقرِّر عكس ذلك بأن نقول مثلاً: لحسن الحظ إن الاتجاهات العلمانية قد اهتدت مؤخّراً، إلى ما رسمه الإسلام من المبادئ الديمقراطية والاشتراكية... وهذا ـ كما قلنا ـ في حالة الافتراض بصحة نسبة هذه الظواهر إلى المعرفة الإسلاميَّة. أمّا في حالة عدم صحّة ذلك، فالمفروض أن نشير إلى الخطأ والانحراف العِلميين، وأن نجعل المبادئ الإسلاميَّة، هي المعيار في القبول أو الرفض أو التحفُّظ، حيال المبادئ العلمانية، لا العكس.

يترتب على ما تقدّم، أن التيّار الثاني الرافض لأسلمة المعرفة، إن كان رفضه قائماً على إنكار هذا النمط من الأسلمة، فأمر صائب. إلاّ أنّ رفضه كليًّا لمفهوم الأسلمة، حتى لو كان ذلك في نطاق ما هو صائب وسويّ من المبادئ التي اهتدى البشر إليها من خلال المعرفة المجملة والنسبيَّة التي منحها تعالى للعقل البشريّ (فطريًّا واكتسابيًّا)، فأمرٌ ليس بصحيح، ما دمنا قد أوضحنا مشروعية المعرفة المذكورة والتحامها مع المبادئ الإسلاميَّة.

وأما التيار الثالث الذي يتحفّظ حيال «سعة إطار ونطاق العمليَّة

والمعارف التي تشملها»، فيتضح الجواب عنه حينما نتجه إلى الشطر الآخر من السؤال وهو: (ما هو الرأي: في إمكانية أسلمة المعرفة والحدود التي تقف عندها، والعلوم التي تمتدّ إليها؟). الإجابة عن السؤال المتقدِّم تسوقنا إلى الحديث عن تصنيف العلوم من جانب، وعن منحنياتها المتفاوتة من جانب آخر. فالعلوم تصنَّف عادةً إلى علومٍ بحتةٍ (الرياضيات)، وعلومٍ طبيعيّةٍ (الفيزياء، الكيمياء...)، وعلومٍ إنسانيَّةٍ (فلسفة، نفس اجتماع، اقتصاد، سياسة، أدب..) ويمكن القول بأن العلوم البحتة والطّبيعيَّة، تتّسم بـ«الحياد المعرفيّ»، بعكس العلوم الإنسانيَّة، من حيث اتسامها بـ«الانحياز المعرفيّ» إذا صحّ التعبير، أي: إخضاعها للبُعد الأيديولوجيّ أو الأخلاقيّ، وهو «أسلمة المعرفة». لكن بمقدورنا الذهاب أيضاً إلى أنّ العلوم الحياديَّة، من الممكن إخضاع بعضها أو إخضاع بعض خطوطها لمفهوم الأسلمة، من حيث توظيفها أو حتى إدراج البعض من خطوطها للمفهوم المشار إليه، كما سيتّضح ذلك. فبالنسبة إلى العلوم الإنسانيَّة، يمكننا الذهاب إلى أنّ غالبيتها أو غالبية خطوطها تندرج ضمن النصوص الشرعيَّة، في ميادين العقائد والأحكام والأخلاق، حيث يمتلك الإسلام حيالها تصوُّراته الخاصة، في حقول النفس والاجتماع والاقتصاد والسياسة... ما يعني أنّ أسلمتها مفروغ منها، كل ما في الأمر، أن ثمّة مكتشفات يفرزها العقل البشريّ، عبر عمليَّات التطوُّر المعرفيّ، من الممكن أن تتّسم بما هو صائب وسويّ كما قلنا، حيث تلتحم حينئذٍ مع المبادئ الإسلاميَّة، وما عدا ذلك يرفض بطبيعة الحال.

وأمّا العلوم غير الإنسانيَّة فهي تتّسم بـ«الحياد العلمي»، مع ملاحظة أنّ بعضها (كالطبّ الجسميّ مثلاً)، قد حفل بها النص الشرعيّ، إلا أنّ

المهمّ من ذلك هو: إمكانية توظيفها إسلاميًّا، من خلال الربط بينها وبين الظاهرة الكونية التي سخّرها اللَّه تعالى للإنسان.

الشيخ التسخيري: من خلال الإجابة عن السؤال الأول، أعتقد أنّ الموقفَ قد توضح تماماً هنا، فالفكرة إسلاميَّة أصيلة، ولا نقصد من ذلك أنّ الإسلام يحتكر الأسلوب العلميّ لذاته، وإنّما نقصد، أن المفروض بالمسلم المؤمن بالحقائق الإسلاميَّة الثابتة، أن ينطلق منها ومن مبادئها ومن أخلاقيّاتها، ليواجه الحياة، ويتعامل مع ما هو كائن أو مع ما ينبغي أن يكون. . . على هذا فإنّ هذه العمليَّة واجبة التحقق في عالمنا الإسلاميّ، على الأقلّ، لنعيد الانسجامَ بين ما نعتقد وما نفكّر وما نسلك.

أمّا عن الشطر الأخير من السؤال فنقول: نعم، بلا ريب بعد الإيمان، بما يأتي:

لأنّنا نعتقد أنّ اللَّه تعالى هو العالِم اللطيف الخبير الخالق لهذا العالَم، ولعلاقاته الطبيعيَّة، وأنه إنّما وهبَنَا الدين على ضوء هذا العلم بهذه العلاقات، وبالتالي، فإنّ الدين يفتح الأجواء على أسلوب معرفيّ رشيد، ينسجم تماماً مع نتائج البحوث العلميَّة التجريبيَّة، وهذه حقيقة أثبتها التاريخُ كما قلنا وَيُثبتها المنطق الدينيّ اللازم. هذا وإن كان من الطبيعيّ أن تكون بصمات الدين أوضح في المجالات الإنسانيَّة.

- **زَعَم البعض أنّ أسلمة المعرفة، هي الاعتراف بالأطر التي وضعها الغربيُّون لأنظمتهم ونظرياتهم المعرفيَّة (علم النّفس، علم التاريخ، علم الاجتماع، و. . .) ماذا ترون؟**

الدكتور البستاني: من الواضح أنّ عمليَّة التصنيف للعلوم، هي

مجرَّد تنظيم وتحديدٍ لنمط المعرفة وافتراقها عن ضروب المعرفة الأخرى، وأنها جهد بشريٌ موضوعيٌ. فكما أنّ الإسلاميِّين توفّروا على منهجيَّةٍ خاصةٍ في فرز العلوم عن بعضها أو حتى في نطاق مادتها، نجد أنّ التصنيف لها في حقل (العبادات) و(المعاملات) أو حقل الطهارة والصلاة والصوم، إلخ، يظلّ مجرّد تصنيفٍ للمادة الفقهية وتنظيمها في إطار محدّدٍ وواضحٍ، تيسيراً لعمليَّة توصيلها إلى الآخرين. والأمر كذلك بالنِّسبة إلى المعرفة العلمانية، حيث إنّ تصنيف العلوم السلوكية إلى «علم نفس، علم اجتماع، علم إناسة، وعلم التربية»، تظل عمليَّة فرزٍ للظواهر السلوكية، وحينئذٍ عندما يتجه الباحث الإسلاميّ إلى إطارٍ يتمثل في مصطلح «علم نفس إسلامي»، أو «علم اجتماع إسلاميّ»، إلخ. إنّما يمارس عمليَّة عرض لوجهة النظر الإسلاميَّة، حيال الأفعال النّفسية والاجتماعية، وعندها لا مشاحة أبداً في التوكؤ على أمثلة هذه الأطر، ما دامت مجرّد أطر لتحديد المعرفة وتوضيحها، وما دامت قد اكتسبت طابع العصر، وشكّلت مناخاً لغويًّا (اصطلاحيًّا)، حيث إنّ مخاطبة الآخرين بلغتهم هي المطلوبة أساساً، وإلا يتعذر على الباحث الإسلاميّ أن يمارس عمليَّة توصيل مبادئ السماء إلى الآخرين، إذا كان متعاملاً مع اللّغة غير المألوفة، كما هو واضح، وأمّا المادّة المعرفيَّة فتأخذ ـ بطبيعة الحال ـ استقلاليّتها وتفرّدها إسلاميًّا.

الشيخ التسخيري: إنّ ما نعتقده هو أنّ أسلمة المعرفة تعني تغيير الأطر العامّة لمثل هذه العلوم. فبدلاً من الانطلاق من المنطق الماديّ الرافض للارتباط الكونيّ العامّ في إطار فكرة التوحيد الإلهيّ، ينطلق المنطق الإسلاميّ من نظريَّة الوحدة الكاملة، والارتباط والانسجام الدقيق في المجموع المكون للحياة، ممّا يُنتج بشكل طبيعيٍّ انسجاماً تشريعيًّا

رائعاً ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْاْ فِى ٱلْمِيزَانِ * وَأَقِيمُواْ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُواْ ٱلْمِيزَانَ﴾. [1]

إنّ النظرة الإسلاميَّة تطرح التحاماً رائعاً بين النظريَّة والقيمة والتصوُّر والحياة، خلافاً للنظرة الغربيَّة الفاصلة بينهما، كما أنّ النظرة تطرح علاقةً رائعةً بين الطاعة الإلهيَّة والرقيّ والتنمية، في حين أنّ التصوّر الغربيّ لا يفهم مطلقاً هذه العلاقة.

- **إنّ المعرفة والنظريَّة والنظام (المدرسة) ثلاث قضايا مختلفة. فعلى سبيل المثال: هناك علم الاقتصاد، ونظريَّة اقتصاديَّة، ونظام أو مدرسة اقتصاديَّة، ويختلف بعضها عن بعض، والعديد من الإشكاليات والملابسات حصلت عندما لم نضع حدوداً لكل منها. فمن الطبيعيّ أن يكون من الممكن تقسيم النّظريات في أيّ علم ومعرفة إلى إسلامي وغير إسلاميّ، كما يعقل أن تختلف المدارس المعرفيَّة من حيث الانتماء. فهناك مدارس وأنظمة إسلاميَّة في الفلسفة والعقيدة وعلم الاجتماع وغيرها من العلوم، كما هناك أنظمة بنيت على أسس غير إسلاميَّة؛ لأنّ القيم والسنن تختلف من ديانة وعقيدة إلى أخرى. وفي الحقيقة، إنّ هذه القيم والمبادئ هي التي تعزز النّظريات والمدارس.**

والسؤال هو: هل تنقسم المعرفة إلى إسلاميَّة وغير إسلاميَّة أيضاً؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، ألا يؤدّي هذا الأمر بالمعتقدِ بهذه الفكرة إلى شَرَك النِّسبيَّة (Relativism) أم أن هناك معنىً جديداً للمعرفة أكثر اتساعاً مما هو معروف؟

---

(1) سورة الرحمن: الآيات 7 ـ 9.

الدكتور البستاني: لا شَكَّ، أنّ الفرز بين العلم والنظريَّة والاتجاه لـه أهميته في ميادين البحث المعرفيّ، بصفة أن العلم هو البحث المنظم للمعرفة، والنظريَّة هي الدراسة التي تخطط لمبادئ الموضوع المعرفيّ، والاتجاه أو المذهب هو: وجهة النظر أو الموقف الفكريّ أو الفلسفيّ من الموضوع المشار إليه. لكن بالنسبة إلى إسلاميَّة المعرفة، فإنّ الفرز لهذه المستويات لا يجسد أهمية يعتدُّ بها؛ لعدّة اعتباراتٍ؛ منها: أنّ المبادئ العباديَّة الثابتة قد رسمتها السماء سلفاً، ما يعني أن تنتفي أدوات البحث من حيث الملاحظة أو التجريب أو الفرض العلميّ.... بما يواكبها من المناهج التي تنتظم موضوع البحث أو التجربة.

ومن الطبيعي أنه يمكن للباحث الإسلاميّ أن يخضع دراسته للظاهرة النّفسية أو الاجتماعية أو الاقتصاديَّة..، لبعض أدوات البحث، بل يمكنه أن يماسّ «التجربة»، إلاّ أنّ التّجريب لا يستهدف الوصول إلى صحّة الفرضيّة أو عدمها بقدر ما يستهدف التدليل على صحتها لتعميق الإيمان بها فحسب، مادام يملك يقيناً معرفيًّا بكمال المبادئ العباديَّة كما هو واضح.

خارجاً عن ذلك، تظلّ النظريَّة التي هي مجموعة المبادئ العباديّة، ويظلّ الاتجاه أو المدرسة أو المذهب، هما المادة التي يتوكّأ عليها الباحث الإسلاميّ في عرضه للمبادئ العباديّة.

وأما الإجابة عن الشقّ الآخر من السؤال وهو: أنّ تقسيم المعرفة إلى إسلاميَّة وغير إسلاميَّة، سوف يفضي إلى أن يقع الباحثون في شَرَك النسبيَّة؛ نظراً للتفاوت بين الاتجاهات، فأمرٌ لا نجد مسوِّغاً لإثارته، (وليس المعرفة الإسلاميَّة) مادام القصور المعرفيّ للبشريَّة يقودها

بالضرورة إلى أن تتفاوت في وجهات نظرها، بعكس وجهة النّظر الإسلاميَّة التي تتميّز بالكمال المعرفيّ. . .بل حتى في نطاق التصوُّرات البشريّة، فإنّ النسبيَّة في المعايير أو القِيم إنّما تبنّاها نمطان من الباحثين، أحدهما: الباحث اللامنتمي؛ أي الباحث غير المقتنع بأيديولوجيةٍ محدّدةٍ، والآخر: الباحث الذي يصطنع «الموضوعيّة» ويدرس الظاهرة بمعزلٍ عن أيديولوجيته. أمّا الباحث الملتزم بأيديولجيةٍ، فلا مناصَ له من دراسة الظاهرة في ضوء قناعته الأيديولوجية، ما دامت القناعة هي «الحُجَّة» المنطقيَّة التي لا يملك الباحث أن يتنصّل منها.

وفي ضوء، ذلك نتّجه إلى الشق الثالث من السؤال، وهو: إمكانية أن يكون هناك تصوّر جديد للمعرفة، أكثر اتساعاً ممّا هو معروف؟ والإجابة تتضح تماماً حينما نستحضر في أذهاننا ما سبق أن قرّرناه، من أنّ المعرفة تنشطر إلى إسلامية، تتمثَّل في المبادئ التي رسمتها السماء، ملتحمة مع المبادئ البشريَّة في نمطيها: المجمل والنسبيّ اللذين يهتديان إلى المعرفة الصائبة (فطريًّا واكتسابيًّا)، وما عداهما، يظلّ معرفةً غير إسلاميةٍ محكومةً بالخطأ والانحراف.

الشيخ التسخيري: أودّ أن أوضّح هنا ما يأتي:

أولاً: إن السير الطبيعيّ لكل معرفة قيَميّة يتمّ على النحو الآتي:

أ - الخروج من سجن الذات عبر الإيمان بالبديهيَّات الأولية العقلية.

ب - العمل على الوصول إلى الواقع الخارجيّ واستيعاب كل علاقاته.

ج - العمل على الوصول إلى السبل الكفيلة بتطوير هذا الواقع، في ضوء معرفة علاقته بالإنسان، وإقامة تفاعل منسجم بين الواقع والإنسان.

د - الوصول إلى المدرسة والمذهب المطلوبين.

هـ - بناء النِّظام التفصيليّ في ضوء الخطوط المذهبية، وعلى المستوى البعيد الأمد (على مستوى الدُّستور).

و - بناء القوانين الفرعية التفصيلية التي ترتبط مباشرةً بالمرحلة العمليَّة.

هذه هي الحركة الطبيعيَّة للمعرفة الإنسانيَّة العلميَّة، والمؤمن المعتقد بالإسلام يرى أنّه من الممكن أن تتمّ عمليَّة طي المراحل كلها، ليعطي المسلم الحكم العمليّ مباشرة بعد إيمانه بـ«علم اللّه وقدرته وحكمته ولطفه بكلِّ الحقائق الواقعيَّة»، ومن ثمّ يعطي الحكم العمليّ مباشرة.

ثانياً: إنّ المعرفة لا تنقسم إلى إسلاميَّةٍ وغير إسلاميَّةٍ، وإنّما قلنا: إنّ الباحث يستطيع أن ينطلق من الموقف المعرفيّ الإسلاميّ، ليستعين به على كشف الواقع، كما يستطيع أن يستفيد من المنهج العقليّ الذي يؤيّده الإسلام، بالإضافة لما يوفّره الجوّ الأخلاقيّ من شروطٍ موضوعيّةٍ لتكون معرفةً حقيقيّةً.

فليس المراد تقسيم المعرفة بقدر ما هو الوصول إلى الواقع بشكلٍ أكثر موضوعيّةً.

■ **ألا تعتقدون - بغضّ النّظر عن إمكانية الأسلمة - أن إضفاء الطابع الدينيّ على المعرفة، ووصفها بالإسلاميَّة، يؤدِّي إلى إعطائها قداسة تجعل من الصّعب أن تتطوَّر وتتقدَّم؛ وهذا لانتماء المعرفة إلى الإسلام، وصعوبة مواجهتها ونقدها، الأمر الذي ينتهي إلى جمود وركود يمنعان الباحث المتحفّظ والخائف على نفسه من توجيه الملاحظة والنقد إلى ساحة دينيَّة مقدسة، مخافة أن يقع التغيُّر والتحوّل في أساس الدين؟**

الدكتور البستاني: سبقت الإشارة إلى أنّ المعرفة غير الإسلاميَّة، إمّا أن تتّسم بالحياد المعرفيّ من جانب، أو يتّسم بعضها بالملاحظة الصائبة. وحينئذٍ فإنّ مهمة الباحث الإسلاميّ أن يستثمرَ ويوظّفَ هذين النّمطَين من المعرفة في أطرها الإسلاميَّة، وهو أمرٌ لا علاقة له بالتطوُّر المعرفيّ. فاكتشاف حقائق نفسيةٍ جديدةٍ مثلاً، من الممكن استثماره في توضيح المزيد من المبادئ الإسلاميَّة في مجالَ الظّاهرة النّفسية، وفي حالة الحياد المعرفيّ (كما لو افترضنا اكتشاف حقائق لم يعرض لها الإسلام) من حيث كونه قد ترك للعقل البشريّ مهمَّة اكتشافها، حينئذٍ لا مشاحة من إضفاء الطابع الإسلاميّ عليها، من خلال ما ذهبنا إليه، من أنّ أية معرفةٍ تتّسم بالصواب، إنّما تلتحم مع التصوّر الإسلاميّ للحقائق. وعندها لا تتعارض المعرفة المتطورة مع مبادئ الإسلام، ولا تتحوَّل القضيَّة إلى ركود يمنع الباحث الإسلاميّ من تجاوزه، بالنَّحو الذي أوضحناه.

الشيخ التسخيري: من خلال ما تقدم، اتّضح أنّنا لن نحاول إضفاء القدسيَّة على المعارف، وإنما نعمل على توفير جوّ مساعد لقيامها، وبالتالي فلن نُبتلى بمثل هذه النتيجة.

إننا لا نؤمن بأية قدسيَّة إلا للمعارف القطعية المنتسبة إلى منبع القدس (الله) العظيم، أو للمعارف التي قام على اعتبارها دليل قطعيّ، ولا قدسيَّة في ما عدا ذلك لأيّة معرفة.

■ **بعد إلقاء نظرة على أعمال ودراسات، تعتبر انجازات هامة في سبيل تحقيق مهمَّة الأسلمة، سرعان ما يتّضح لنا أنّ ما حدث في هذه العلوم، لا يتجاوز ملاحظاتٍ وتحفظات دينيَّةً على بعض قضاياها. ولم تشمل هذه العمليَّة الأسس والمبادئ والقضايا والمواضيع. من هنا**

يصعب علينا اعتبارها بدائل لتلك العلوم، وإنّما هي نفسها مع بعض الملاحظات. ومن المؤسف أنّنا قد نرى أحياناً بعض الكتب باسم «الاقتصاد الإسلاميّ»، «علم النّفس الإسلاميّ»، «علم الاجتماع الإسلاميّ» و...والحال فهي لا تتجاوز حالتين: إمّا محاكاةٌ مع زيادةِ بعض الآيات والرّوايات لتبرير النّظريات الغربيّة، وإمّا نظرياتٌ لم يكن أصحابها يأخذون الواقع بعين الاعتبار، وبالتالي لا يمكن تطبيقها. ما هي مواصفات ومميِّزات المعرفة الإسلاميَّة؟!

الدكتور البستاني: إنّ النص الشرعيّ يطرح، حيناً، خطوطاً تفصيليةً للظاهرة المبحوث عنها، وحيناً يطرح خطوطاً إجماليةً، وحيناً ثالثاً ينسج الصمت حيال ذلك، وهذا الأمر نجده منسحباً على الأحكام والأفكار العقائديّة أيضاً، ونستكشف من خلال هذا أنّ المشرّع الإسلاميّ جعل الظاهرة (الثقافيَّة ـ المعرفيَّة) خاضعةً بدورها إلى عمليَّة «الاختبار ـ الابتلاء ـ الامتحان» الإلهيّ. فكما أنّ المشرِّع جعل الصراع بين الخير والشرّ في التركيبة النفسيَّة محكاً لاختبار الشخصيَّة من حيث نجاحها أو إخفاقها في العمليَّة، كذلك جعل النشاط الثقافيّ بما يتطلّبه من إعمال وكدّ ذهنيين محفوفينٍ بالشدة محكاً لاختبار الشخصيَّة في ممارسة مهمتها الثقافيَّة بنجاحٍ أو إخفاقٍ. لقد كان بمقدور المشرّع الإسلاميّ أن يقدّم لنا وصفةً جاهزةً، لا غموض فيها ولا إجمال ولا غياب نصٍّ، بالنِّسبة إلى الأحكام والعقائد جميعاً، بحيث نتمثلها بسهولة، ولا نحتاج عندها إلى بذل جهدٍ فكريٍّ يترتب عليه حدوث التّفاوت بين وجهات النظر. لكن ـ كما هو ملاحظ ـ نثر المشرّع الإسلاميّ نصوصه القرآنية والحديثية بين ما هو مجملٌ وعامٌّ ومطلقٌ ومتشابه...الخ، تاركاً بذلك للمثقف الإسلاميّ أن يمارس تجربةً

معرفيَّةً محفوفةً بشدائد البحث العلميّ، كسائر الأعمال الاختبارية في الحياة من حيث احتفافها بالشدائد.

وفي ضوء هذه الحقائق، لا نتوقع من المعرفة الإسلاميَّة أن تقدّم لنا نصًّا جاهزاً لمبادئ السماء، بقدر ما نتوقع النُّصوص المفتوحة التي تترشّح بتعدُّديَّةِ القراءة لها. وهذا ما يسوقنا إلى القول بأنه: لا مشاحة من أن تحمل الباحث الإسلاميّ بالكتابة عن أحد أنماط المعرفة في مؤلّفات تحمل أسماء من نحو: علم النّفس الإسلاميّ، علم الاجتماع الإسلاميّ، نظريَّة الأدب الإسلاميّ... الخ بنحوٍ يعرض خلاله الخطوط التي طرحها الإسلام في الميادين المذكورة، سواء أكانت خطوطاً مجملةً أم مفصلةً، وسواءً أكانت تتناول بعض الجوانب، أم غالبيتها، أم جميعها، ففي كلّ الحالات لا تخلو الممارسات من تقديم تصوّرٍ شاملٍ للظاهرة، أو تصوّرٍ جزئيٍّ لها، أو حتى الإشارة العابرة إليها، بل الصمت حيالها أيضاً، فيما يمكن للممارس الإسلاميّ أن يخطّط للظاهرة في ضوء ما يَتَوفرَّ لديه من نصوصٍ، أو عموماتٍ أو قاعدةٍ أو أصلٍ... ولا نعلم لماذا تأسفون أن تروا أحياناً بعض المؤلّفات التي تحمل اسماً مثل: «علم النّفس الإسلاميّ»، وسواه، والادعاء أنّ هذه الكتب لا تتجاوز إحدى حالتين: إمّا «محاكاةٌ مع زيادةٍ في بعض الآيات والرِّوايات لتبرير النظريَّة الغربيَّة. وإمّا نظرياتٌ لم يكن أصحابها يأخذون الواقع بنظر الاعتبار، وبالتالي لا يمكن تطبيقها.

وللإجابة عن هذه التهمة وما رافقها من الأسف، نقول مع تكرارنا لبعض الحقائق التي سبق عرضها: إن للإسلام تصوُّراته المفصلة في مجال النفس والاجتماع والاقتصاد والسياسة. حيث يمكن ـ على سبيل

المثال ـ في مجال الظاهرة النفسية، أن نلاحظ خطوطاً مفصلةً بالنِّسبة إلى التركيبة البشريَّة، والدوافع التي تتحرك من خلالها، والصراع الذي تقتحمه وطرائق التغلب عليه، وطرائق تنظيم الدوافع في أنماطها المختلفة، كما أنّ لـه خطوطه المفصلة بالنسبة إلى قوانين الوراثة والبيئة ومستويات كلٍ منهما. وله خطوطه المفصلة بالنِّسبة إلى مراحل نمّو الشخصيَّة، بدءاً من الطفولة بمرحلَتيها الأولى والثانية، ومنحنيات كلّ منهما، مروراً بمرحلة المراهقة ومنحنياتها، وانتهاءً بالمرحلة الراشدة ومنحنياتها، وصلة أولئك جميعاً بطرائق التنشئة الاجتماعيّة وعمليَّات التعلّم. .إلخ، وله تصوُّراته في الصحة والمرض النفسيِّين، وعلاج الآخر منهما..، حينئذٍ أليس من الطبيعيّ جدّاً ـ بل من الضرورة بمكان ـ أن يعالج الباحث الإسلاميّ وجهة النظر الإسلاميَّة في هذا الصدد، خاصةٍ في مواجهةً الإنسان للتيارات النفسية المختلفة، وخطإِ بعض تصوُّراتها بإقرار الاتجاهات ذاتها، وإخفاقها في النهاية في علاج الأمراض النفسية التي تطبع غالبية المجتمعات، حيث إنّ تقديم وجهة النظر الإسلاميَّة في هذا الصدد من حيث اتّسامها بالكمال مقارنةً بالقصور المعرفيّ الذي يطبع الاتجاهات العلمانية (الأرضية)، يحسم المشكلة كما هو بيّن، والأمر نفسه بالنِّسبة إلى الظواهر الاجتماعية والاقتصاديَّة والسياسيّة. .إلخ حينئذٍ: ما معنى أن تأسفوا على صدور المؤلّفات التي تحمل عناوينَ نفسيةً واجتماعيةً واقتصاديّةً إسلاميّةً؟

والغريب أيضاً، أن تقرروا بأنّ هذه إما «محاكاة مع زيادة بعض الآيات والرِّوايات لتبرير النظريات الغربيّة، أو نظرياتٌ لَم يكن أصحابها يأخذون الواقع بعين الاعتبار. . .».

صحيح أنّ بعض المؤلّفات التي أشرنا إليها، تنطلق من انبهارها بالغرب، وتلتمس في النصّ الإسلاميّ ما يدعم وجهة النظر الغربيَّة، إلاّ أنّ ذلك لا يعني انعدام المؤلّفات التي تنطلق في دراستها من واقعيَّة التشريع الإسلاميّ وتعرض استقلاليته، ومبادئه وتميّزها عن المبادئ الأرضيّة العلمانيّة، وتقارن بينها وبين نقاط الافتراق أو التلاقي بين التصوُّرين: الإسلاميّ والأرضيّ، ولعلّ في ما كتبه محمد باقر الصدر في مجالات الفلسفة والاقتصاد والاجتماع، وما كتبه زهير الأعرجيّ في مجال علم الاجتماع الإسلاميّ، وما كتبه باقر شريف القرشي في مجال الاقتصاد والتربية، وما كتبه صاحب هذه السطور في مجالات النّفس والاجتماع والأدب، وما كتبه آخرون في مجال السياسة وسواها ما يُعدّ نماذج من المؤلّفات التي تفرض ضرورتها في التّعريف بالفكر الإسلاميّ في مختلف مجالات المعرفة.

الشيخ التسخيري: لست معنيًّا بالدِّفاع عمّا كُتب أو ما وُصف، وإنّما الذي يعنيني أن أوظِّف الحقائق التي أشرت إليها من قبل، أي:

أ - الاستعانة بالموقف المعرفيّ الإسلاميّ.

ب - الانطلاق من المنهج العقليّ.

ج - العمل في الإطار الأخلاقيّ الإسلاميّ.

وما عدا ذلك فلا أراه ضروريًّا لتحقيق الأسلمة، كما أنّه ليس من الضروريّ أن تختلف النتائج، حتى يمكن أن نسميّ النتائج إسلاميَّة.

■ **من الصعب جدًّا أن نعتبر أحد العلوم إسلاميًا أو غير إسلاميّ، لأنّ هذا العلم قد يحتوي قضايا ومسائل عديدة، قد تتباين وتتنافى بعضها مع البعض، وبالتالي فهو الذي يتّسم بهاتين الصِّفتين. فإذن هناك سؤال**

يطرح نفسه: هل تطلق لفظة «الإسلاميّ» على ما نجد له نصًّا إسلاميًّا يؤيّده وينصّ عليه، أم تطلق على ما لا نجد له نصًّا يرفضه ويعارضه ويخالفه؟ وعلى هذا الأساس، ماذا نسميّ تلك القضايا التي يتبنّاها الإنسان العاقل والمفطور على الفطرة الإلهيّة، مسلماً كان أم غيرَ مسلم؛ لما ثبت في علم الكلام عند الأكثر أنّ الحسن والقبح هما عقليان، وكذلك لما لهما من دورٍ هامٍّ في التنظير وتطوير المعرفة؟ هل نعتبرها قضايا لا إسلاميّةً لأنها لا تنبثق من أفكار العلماء المسلمين، وإن انبثقت من عقلٍ بشريٍّ يعرف الحسن والقبح، دون فارق بين العقل المسلم وغير المسلم؟

الدكتور البستاني: أشرنا إلى أنّ البشريَّة جميعاً تمتلك آلية الإدراك لما هو إيجابيّ وسلبيّ من السلوك، وأسميناه بـ«المعرفة الإجمالية»، كل ما في الأمر أنّ إلهامية الخير والشرّ تظل ـ كما أشرنا أيضاً ـ بحاجة إلى «تفصيلات» منحنياتها ومستوياتها، وهي كلّ ما تكفلت رسالات السماء بتوضيحها، ما يعني: أنّ الكمال المعرفيّ ينحصر في مبادئ السماء، وأنّ المعرفة البشريَّة تظلّ «نسبيّةً» من حيث اهتدائها إلى ما هو صائب وسويّ من السلوك. وفي ضوء هذه الحقائق، لا مانع من إطلاق التسمية الإسلاميَّة على ما يهتدي البشر إليه من مبادئ الخير والشرّ، أو ما أسميتموه بإدراك الحسن والقبح الفطريَّين ـ في اللُّغة الكلاميَّة ـ في القضايا التي لم يرد بها النّص الشرعيّ، حيث تلتحم هذه القضايا ـ كما كرّرنا ـ مع المبادئ الإسلاميَّة... لكننا نضيف الآن جديداً ونقول: في هذا السياق ينبغي أن يكون الباحث الإسلاميّ حذراً في تعامله مع القضايا المسكوت عنها شرعاً، فمن لا يمتلك خبرةً فقهيةً لا يمكنه أن يميّز بين ما هو مسكوتٌ عنه من الأعراف الاجتماعية، مثلاً، بسبب عدم معارضته

لنصٍّ أو عموماتٍ أو قاعدةٍ وبين معارضته لذلك، بصفة أنّ ما يهتدي إليه الأرضيُّون من المبادئ قد يرتكن إلى «إلهامية الخير». كما قد يرتكن إلى هوى النفس، أو يرتكن إلى «القصور المعرفيّ»، مادام في نطاق إلهامية الشرّ، مثلاً، قد يهتدي بالضرورة إلى سلبية العدوان أو السرقة أو الخيانة إلخ، إلا أنّه قد لا يهتدي إلى جزئيات هذه الممارسات السلبيَّة والنطاقات التي تنتظمها، والاستثناءات التي تخترقها، وحينئذٍ قد يصدر عن «الخطأ» في تقويمه لهذه الممارسات، ما دامت طبيعة الذهن البشريّ محدودةً ولا يستطيع مجاوزة ذلك إلى الذهن المطلق. وحينئذٍ فإنّ الاستعانة بمبادئ السماء هي التي تتكفّل بحسم الموقف. من هنا، فإن الباحث الإسلاميّ ما لم يتسلّح بالثقافة الفقهية، والعقائديَّة والأخلاقيَّة، إسلاميًّا، لا يمكنه أن يستخلص ما إذا كانت الظاهرة أو المبادئ التي رسمها البشر، متوافقة مع جوهر التشريع الإسلاميّ أو غير متوافقة.

الشيخ التسخيري: أعتقد أنني قد أجبت بوضوح، حين قلت: إنّه ليس من الضروريّ أن تختلف النتائج لكي نعتبر النتائج إسلاميةً. المهمّ ما قلناه. وحينئذٍ فلو انطلق الباحث من أصوله الفطريَّة ومقتضياتها (ومن مقتضياتها نظريَّة التحسين والتقبيح) فهو في الواقع يعبّر عن نفس النمط الذي يسير عليه المسلم (حتى لو لم يكن هو مسلماً).

- **من دون شكّ، لا بد أن يتم توظيف المعرفة في سبيل إسعاد المجتمع والإنسان، في كافة الصعد وفي كلتا الدارين، ولكن هل تتصف المعرفة ـ بما هي معرفة ـ بالقيَمية واللاقيَمية لتتصف بالإسلاميَّة واللاإسلاميَّة؟**

الدكتور البستاني: ما دامت المعرفة توظف ـ كما تقولون ـ في سبيل إسعاد المجتمع والإنسان في كافة الأصعدة، حينئذٍ لا بدّ أن تتصف

بـ «القيَميّة» وإلاّ أصبحت عملاً عابثاً. وبالرغم من أنّ بعض المعنيِّين بشؤون المعرفة الإنسانيَّة، يذهبون إلى وصفية المعرفة وليس معياريتها، إلا أنّ هذا الاتجاه يظلّ نظريًّا وليس عمليًّا، بدليل أنّ المتشبثين بهذه المقولة، يصدرون في أبحاثهم عن أحكام قيَميّة دون أن يلتفتوا إلى ذلك. وقد انتبه غالبية الباحثين الأرضيين ـ في سنواتنا المعاصرة ـ إلى هذا الجانب، وتخلوا عن المقولة المشار إليها (وصفية المعرفة) وحكموا بعبثية ذلك؛ كلّ ما في الأمر، أنّ من تشبّث بالمقولة الوصفية للعلوم، ذهب إلى أن وظيفته العلميَّة تفرض عليه أن يتناول الظّاهرة موضوعيًّا، ويقدّمها إلى أصحاب القرارات الإصلاحيَّة للتعامل معها معياريًّا ـ قيَميًّا.

ولعل الفارق ـ وهذا ما يتّسم بالأهمية الضخمة ـ بين التصوُّرين: الأرضيّ والإسلاميّ هو: أن التصوّر الإسلاميّ للحياة ـ كما كرّرنا ـ يظلّ حامِّلا هدفه العباديّ. ولذلك لا معنى لإثارة السؤال عن القيَميّة أو اللاقيَميّة في المعرفة لدى الإسلاميِّين، للسبب الذي ذكرناه.

الشيخ التسخيري: كلّ معرفةٍ يمكن أن نصفها بالقيَميّة لأنها إما أنّ تؤثّر مباشرةً في الحياة الإنسانيَّة كالعلوم الإنسانيَّة، أو هي مقدّمةٌ للوصول إلى ذلك.

■ **لعلنا لم نخطئ لو اعتبرنا «المنهجيَّة» متقدِّمةً على عمليَّة الأسلمة في المعرفة. هل هناك منهجيَّة إسلاميَّة ومنهجيَّة لا إسلاميَّة؟ أم المنهجيَّة قبل الالتفات إلى أجزائها وتفاصيلها لا تدعى بصفة الإسلاميَّة و«اللاإسلاميَّة»؟ وهل المنهجيَّة التي تعتبر علماً خاصاً، تنشطر إلى ما هو إسلاميّ، وما هو لا إسلاميّ؟**

الدكتور البستاني: المنهجيَّة تتصل بالإطار البحثيّ من: تبويبٍ

وأدواتٍ ميدانيةٍ ونظريَّةٍ، وبأغطيةٍ تاريخيَّةٍ أو اجتماعيةٍ أو نفسيةٍ. . .إلخ، وهي نمطان: أحدهما: يتصل بالعمومية التي لا تخصّ معرفة أو أيديولوجية دون أخرى، وبذلك تكون كاللُّغة وصياغتها مرتبطة بالأعراف الفنِّية للعصر، وهذا ما جعل الإسلام مفتوحاً، بسبب كونه مجرّد أداة لعرض المعرفة. وأمّا النمط الآخر، فيتصل بطبيعة المعرفة التي تتطلَّب منهجيَّة خاصةً بها، كالمنهجيَّة المتبعة في العلوم الطبيعيَّة بما تتطلَّبه من التجريب، أو العلوم الإنسانيَّة بما تتطلَّبه من دراساتٍ ميدانيةٍ. إلخ وبطبيعة الحال، فإنّ المعرفة الإسلاميَّة ـ تبعاً لنمط الهدف الذي يعتزم هذا الباحث أو ذاك إبرازه، لا تحتاج ـ كما سبقت الإشارة في جوابٍ سابقٍ ـ إلى دراساتٍ تجريبيَّةٍ وميدانيةٍ، إلا بهدف التعميق أو التعزيز فحسب، وأمّا المنهجيَّة العامة التي ترتبط باللُّغة، وبالتبويب، وبالأطر التاريخيَّة أو النفسيّة أو الاجتماعيّة التي تنظم الظاهرة موضوع البحث، فأمر يفرض ضرورته بطبيعة الحال، وبذلك لا يخصُّ هذا النّمط من المنهجيَّة، إسلاميَّة المعرفة أو أرضيتها، إلاّ بقدر طبيعة المعرفة من منهجيَّة تتناسب وخطوطها.

■ **مهما يكن من أمر؛ ماذا على العلماء المسلمين ومؤسّساتهم العلميَّة قبال هذه القضايا؟ هل تشجّعهم على أن يقسموا المعرفة إلى إسلاميَّةٍ ولا إسلاميَّةٍ؟ أم تحثّهم على خوض الصراعات الفكريّة، ومعرفة الواقع، وتقديم المساهمات في سائر العلوم، والمعارف من خلال تقديم نظرياتٍ علميَّةٍ في كافة العلوم تضمن سعادة المجتمع البشريّ، دون الإصرار على ضرورة تسمية المعرفة التي: إمّا تسكت النُّصوص الصريحة حيالها، وبطبيعة الحال تحسمها القواعد العامّة، وإمّا تنصُّ على بعض مسائلها؟**

الشيخ التسخيري: أعتقد أنّه من واجبنا ـ على الأقلّ في العالم الإسلاميّ ـ أن نعمل على تحقيق الأسلمة، وهذه الأسلمة تضمن لنا الانطلاق الواسع لمختلف الآفاق، والابتعاد عن الضياع في أوحال بعض الممارسات البحثية التي لا تعود بالخير على البشريَّة ـ من قبيل الغرق في اختراع أنماط (الرقص الفاجر) أو (القمار المحرّم) أو (صناعة الخمور) وما إلى ذلك، والاتجاه نحو الإبداع في مختلف المجالات. ولا أنسى أن أذكِّر بأن البشريَّة قد مرّت قبل سنين بتجربةٍ ذكّرتها بضرورة إنسانيَّة المعرفة، حين أجمعت بمختلف مدارسها على نفي بحوث ما يُسمّى بـ «الاستنساخ» لتكثير أفراد الإنسان في المختبرات بعيداً عن الحالة الطبيعيَّة، حيث أدركت خطورة هذه البحوث، كما أدركت من قبل خطورة البحوث المعرفيَّة الذرية؛ إذ لا يمكنها أن تترك على إطلاقها دون أن تؤطّر بإطار المصلحة الإنسانيَّة.



أسلَمَة المعرفة أم معرِفَة الأسلَمة

(النّظريّة الاجتماعيّة في معترك الأسلَمة)

د. زهير الأعرجي

أينما حلّ الإنسان، يجد نفسه محاطاً بالحقائق العلميّة التي تستلزم اكتشافاً أو استنباطاً أو استقراءً. وما لم يجد الفرد منهجاً علميّاً للتعامل مع المعارف الإنسانيّة والحقائق العلميّة التي يستنبطها، فإنّه سيشعر بالضياع في متاهات الصّراع العلميّ، حول أحقيّة المناهج التي ينبغي اتّباعها، من أجل الوصول إلى الحقيقة العلميّة، بما فيها الحقائق الاجتماعيّة والدّينيّة.

ولا شكّ في أنّ المنهج العلميّ يتلازم دائماً مع المعرفة الإنسانيّة. فإذا كان المنهج العلميّ منهجاً دينيّاً، كانت المعرفة أقرب إلى الجنبة الأخلاقيّة، ممّا لو كان المنهج علمانيّاً أو معادياً للدِّين. ولذلك فقد طُرحت على السّاحة الفكرية الإسلاميّة ـ في الحقبة الأخيرة بالخصوص ـ مشاريع لأسلمة العلوم والمعارف الاجتماعية؛ بمعنى إيجاد محاولاتٍ لتأطير العلوم بالإطار الأخلاقيّ للإسلام. ولمّا كان الموضوع يخصُّ الحوزة العلميّة الإماميّة - بكلِّ ما فيه من إشارات للتأصيل الفكريّ - ارتأينا بحثه بحثاً معرفيّا، يتعلّق بخصوص الفكرة والمنهج والمفهوم.

وقد قيّدنا الموضوع بقيد النّظريّة الاجتماعية الفقهية زمن الغيبة، فكانت العناوين الفرعية الآتية:

1 ـ بين اللّغة والاصطلاح:

أ ـ تعريف الأسلمة.

ب ـ أصناف المعرفة.

ج ـ القانون.

2 ـ مفاهيم العمليّة المعرفيّة:

أ ـ النّظريّة.

ب ـ النّظام.

ج ـ القانون.

3 ـ مناهج العمليّة المعرفيّة:

أ ـ المنهج الاستقرائيّ.

ب ـ المنهج الاستنباطيّ.

ج ـ منهج العليّة.

د ـ القطع والاحتمالية.

هـ ـ النّص والدَّلالات.

مقدِّمة:

إنّ قضيّة «الاجتهاد والتّجديد» تستدعي «قراءةً» مفصّلة لقضايا الكون والحياة والإنسان. وما لم يتوجّه الإنسان نحو الخطاب القرآنيّ والبيان النّبويّ المتضمّن لبيان أئمّة أهل البيت(ع)، فإنّه لا يستطيع قراءة الحياة والتكليف الإلهيّ قراءةً تشريعيةً صائبةً. فالوعي البشريّ - حسيّاً كان أو

عقليّاً - يذعن لإشارات الوحي، ويتفاعل مع نداءات السّماء، ويطمئنّ لكمال الرّسالة الإلهيّة التي جاءت من أجل تنظيم حياة الإنسان الشخصيّة والاجتماعية.

وبسبب ذلك كانت المدرسة الفقهية الإماميّة مصدر جميع الأفكار والمعارف والآراء والآداب والفنون، وأصول الولاية، ونُظم الاجتماع التي سادت الحقل الفكريّ الإسلاميّ قروناً طويلةً. وبسبب قوّة المباني الاجتهاديّة عند الطائفة، لم يجرؤ أحد من الفقهاء على «المقاربة» بين فكر الإسلام وفكر الغرب، من قبيل مقاربة الجنّ بالبكتيريا، كما فعل رشيد رضا في تفسيره، أو مقاربة الاشتراكية بالغدالة الاجتماعية كما فعل الكثيرون من علماء مدرسة الصحابة، ومفكّريها من متأخري المتأخرين. أمّا «المقارنة» بين فكر الإسلام وفكر الغرب، فقد كانت ردّة فعلٍ طبيعيةً من أجل تحصين الجيل المثقف اليافع من أخطار الجنبة العلمانيّة المعادية للإسلام في فكر الغرب.

ولذلك قام فقهاء عظامٌ أمثال الشهيد الصدر، والشهيد المطهّريّ، والإمام الخمينيّ، وغيرهم من فقهاء الأمّة، بالتصدّي للإذعان الثقافيّ الذي سرى في جسد الأمّة، حيث استشعرت فيه، قوّةَ الغرب وهيمنتَه المطلقة، على مجاري الفكر الإنسانيّ. فكتبوا وخاطبوا ونشروا وأذاعوا، وكان محور عملهم، بيانُ كمالية الموقف الإسلاميّ من القضايا الفكرية والاجتماعية وتفوّقه على الموقف الغربيّ.

ولكن قضيّة «المقارنة» مع أفكار الغرب «اليهوديّ - النصرانيّ» أو الشرق «الملحِد» لم تكن تمثل اجتهاداً فقهيّاً، أو فقهاً اجتهاديّاً، أو استنباطاً يُرجِع الفروع إلى الأصول، وإنّما كانت قضيّة دفاعية عن حريم

الإسلام وحياضه، وردة فعلٍ طبيعيةٍ في الدّفاع عن بيضة الدّين، ضدّ عدوٍ لا يعرف للرحمة والأخلاق من معنى. مع ذلك كله، فإنّ تلك المحاولات كانت محاولاتٍ رائعةً ومباركةً، فقد أدّت دورها في حينه، وقامت بإشعار المسلمين بشخصيّتهم الثقافيّة والفكرية والحضارية، ولا نملك إلا الترحّم على أولئك الفقهاء الأطهار الذين جاهدوا بأقلامهم وأفكارهم، أفكار العدوّ.

إلا أنّ قضيّة «الاجتهاد والتّجديد» بقيت تثار مرة وتُخمد مرة أخرى، وهي تراوح مكانها، حتى قام بعض شبابنا المثقف بنقل أفكار مدرسة «أسلمة المعرفة». وهذا المشروع، كما يعرّفه أصحابه، يتبنّى بناء منهجيّة إسلاميّة، لتحديد مناهج التّعامل مع القرآن الكريم، كمصدر للمعرفة والفكر والبناء الحضاريّ. وإيجاد الإنسان الشّاهد على النّاس. وكذلك بناء منهجيّة التّعامل مع السنّة النّبوية المطهّرة.

ومشروعٌ بهذا الحجم، وبتلك الكيفية لا بدّ أن تتبناه مؤسسةٌ علميّةٌ اجتهاديّةٌ، يوازي وزنها، وزن الحوزة العلميّة الإماميّة التي ما فتئت تبحث عن الدّليل الشّرعيّ والعقليّ، في سبيل كشف وظيفة المكلَّف على الصعيدين الفرديّ والجَماعيّ.

الملاحظات المسجّلة على المشروع:

وفي ضوء هذه التوجّهات، وقبل عرض أفكارنا حول الموضوع، نسجّل على مشروع «أسلمة العلوم» الذي تتبنّاه المدرسة الثقافيّة السنيّة بعض الملاحظات، في ما يتعلّق بمباني المشروع:

1 ـ إنّ مشروع «أسلمة المعرفة» الذي جاءت به المدرسة السنّية يهمل تماماً فكر أئمّة أهل البيت عليهم السلام، فلم نرَ أثراً يتعامل مع دولة

أمير المؤمنين عليه السلام التي تحقّقت فيها عدالة الإسلام في الاجتماع والسياسة والحرب والسّلم، ولم نرَ أثراً يتعامل مع علوم آل محمّد عليهم السلام، في الطبّ والكيمياء والفلك والأخلاق واللّغة والعرفان، ولم نلمس حتى إشارة من قريبٍ أو بعيدٍ لذلك المَنْجم الذي يستطيع أن يمدّ مشروع الأسلمة ذاتها بمعينٍ لا ينضب، من الأفكار الدّينيّة الشّرعيّة، في السياسة والاجتماع والاقتصاد.

2 ـ إنّ «منهجيّة الأسلمة» و«معرفيّتها» التي يتبارى في طرحها أصحاب مدرسة الأسلمة، تحتاج إلى إعادة منهجيّة تقوم على ضوء الدّليل الشّرعيّ والعقليّ. فنحن لا نسلم بمحاولة إلباس العباءة الدّينية للعلوم المعاصرة، من دون بناء نظريات شرعيّة في المواضيع الموضوعة على طاولة البحث والاستدلال. فصياغة النّظريّة الاجتماعية، مثلاً، يأتي قبل صياغة مفردات علم الاجتماع، والنّظريّة الاقتصاديّة تصاغ قبل صياغة علم الاقتصاد، والنّظريّة النّفسية تصاغ قبل صياغة علم النّفس. وبكلمة: إننا إذا لم نكن قادرين على صياغة نظريات دينيّة في المعارف الاجتماعية، فإنّ الحديث عن «أسلمة المعرفة» سيكون مجرّد تزويق لفظيّ لطموحاتٍ لا نعرف كيفية تحقيقها على أرض الواقع.

3 ـ إنّ القاعدة والأصل في موضوع «التّجديد» أو ما سُمّيَ بالتوفيق بين «الأصالة والمعاصرة» أو «أسلمة المعرفة»، هو البحث عن كلّ ما يوصل المكلّف إلى الكشف عن وظيفته الشّرعيّة، بالرغم من اختلاف الزمان والمكان.

4 ـ إنّ مشروع «الأسلمة» ينبغي أن يراعي وظائف الأفراد وتكاليفهم الشّرعيّة. فلا شكّ في أنّ المسؤوليّة الأخلاقيّة والشّرعيّة التي يضعها الفقه الإسلاميّ على الأفراد، تساهم في تحديد أدوارهم ووظائفهم الاجتماعية والدّينيّة. فلكلّ فرد دورٌ محدّد عبّر عنه

القرآن الكريم بالقول: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾[1].

فبالإضافة إلى الوظيفة الشّرعيّة التكليفية في العبادات، والوظيفة الشّرعيّة الوضعيّة في الحقوق الاجتماعية، كحقّ الزوجية، وحقّ النفقة وحقّ التوكيل، هناك وظيفةٌ اجتماعيةٌ إنتاجيةٌ خاصَّة بكلِّ فرد. فكلّ مكلّفٍ في المجتمع، يتمتّع بمقعدٍ اجتماعيٍّ معيّنٍ، تترتّب عليه وظيفةٌ معيّنةٌ. والفقه لا يتدخّل في شكل الوظائف الاجتماعيّة، ولكنه يجعل لها نظاماً ودستوراً؛ لأنّ الوظائف الاجتماعية موجودةٌ في كلِّ مجتمع إنسانيٍّ بالفطرة، لكنها تحتاج إلى تنظيم شرعيٍّ وإلزام أخلاقيٍّ. وهذا الفهم يفتح لنا الطّريق لمعرفة أهدافنا الاجتماعيةً في أسلمة المعارف الإنسانيّة.

5 ـ إنّ الفقاهة والاجتهاد الفقهيّ، هما الحدّ الأدنى الذي ينبغي أن يتوافر للمفكِّر الإسلاميّ، في محاولته بناء نظريّة دينيّة في المعارف الاجتماعية، إلا أنّنا لو فتحنا الباب واسعاً لكلّ واردٍ، فإنّنا سنقع في فخٍّ حفرناه لأنفسنا بعلم أو بجهلٍ، وبه نخرّب أفكارنا الدّينية، حول الدّولة والمجتمع الدّينيّ، والحياة الإنسانيّة.

وبكلمة: إنّ البساطة الفكرية التي رافقت عمليّة «أسلمة العلوم» يرجع بعضها إلى:

أ ـ عدم توافر شروط الاجتهاد الفقهيّ، عند الذين تصدّوا لإنجاز تلك العمليّة الفكرية الكبرى.

ب ـ عدم استيعاب المفردات الحضارية والفكرّية والدّينيّة التي يعيشها مجتمعنا المعاصر.

---

(1) سورة الزخرف: الآية 32.

ج ـ عدم امتلاك الملكة الفكرية القادرة على الإبداع، وإنشاء نظريات مستقلّة في المواضيع المبحوثة؛ بحيث تنبع تلك النّظريات من أفكارنا، ومبادئنا وعقيدتنا في قراءة الوحي والرّسالة الإلهيّة.

1 ـ بين اللّغة والاصطلاح:

مفتاح أيّ علمٍ من العلوم يكمن في المصطلحات التي يصوغها المؤسّسون لأسسٍ ذلك العلم. فالاصطلاحات تعبّر عن المفاهيم المضغوطة التي تحمل سيلاً من الأفكار والأهداف المُعلَنة والمُضمَرة.

أ ـ تعريف الأسلمة:

إن مصطلح أسلمة العلوم وَصَلَنا عبر الترجمة لكلمة (Islamization) أي الأسلمة. ومصطلح (Islamism) أي الإسلاميّة، المرادفة لمصطلح (الرأسماليّة: Capitalism) أو (الاشتراكيّة: Socialism) الاشتراكيّة، وهو يجري مجرى الاصطلاح الأوّل. وتلك الاصطلاحات لا ترتبط بثقافتنا الدّينية بشيء. ولكنّ الذين شدّوا الرحال إلى الغرب للدراسة في حقول المعرفة التّجريبيّة، تمنّوا أن يكون للإسلام نظامٌ معرفيٌّ مشابه للنظام المعرفيّ الغربيّ ومتفوقٌ عليه. لكنهم نسوا أنّ ثقافتنا الدّينية لا تقبل مجرّد اقتباس النّمط الغربيّ في الحياة الاجتماعية والدّينيّة والعلميّة.

يقول مترجم أحد الكتب الحديثة في معرض حديثه عن وضع كلمة الأسلمة إلى قراء العربية:

«... ثم اضطررت إلى اشتقاق مصطلح (الأسلمة) في اللّغة العربية كمقابل للمصطلح الفرنسي (Islamisation). كأن تقول تمّت أسلمة المجتمع التونسي، مثلاً، في القرن الأوّل للهجرة. وكذلك الأمر في ما

يخصّ مصطلح (التريث) كمقابل (Traditionalisation) وهو مضاد لمصطلح التحديث (Modernisation)...»[1]. وهذا الكلام يكفي للدلالة على البساطة وعدم التعمّق في الفهم اللّغوي، وافتقاده للأسس الثقافيّة الخاصّة بكلّ مجتمع أو بكلّ حضارة.

فمصطلح «الأسلمة» إذن، لفظةٌ مستحدثةٌ، مرتبطةٌ بأسباب الصّراع بين الإسلام والغرب «العلمانيّ». وليس مصطلحاً علميّاً بحتاً. وفي ضوء ذلك نفهم أن قضيّة المصطلح تضمّ سيلاً من الأفكار والأهداف ينبغي مناقشتها بدقة وعمق.

ب ـ أصناف المعرفة

إنّ المعارف تنقسم، حسب الطّرق المنهجيّة العلميّة التي تتبعها، إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: العلوم الطّبيعيّة التّجريبيّة (التّطبيقية)، وهي العلوم التي تدرس الظواهر الفيزيائية والبيولوجية للأشياء والكون والإنسان؛ وأمثلتها: الكيمياء والفيزياء والفلك، والطبّ، والبيولوجيا ونحوها.

ومع أنّ تلك العلوم بحاجة إلى مبادئ أخلاقيّة، تهّذب نشاطها وتسدّد مسيرتها العلميّة، لكننا لا نحتاج إلى ذراتٍ دينيّةٍ لمواجهة الذرات العلمانية، من أجل تركيب الماء أو تركيب كلوريد البوتاسيوم، فإنّ العلم التّجريبيّ المكتَشف هو نفسه، والفارق هو السبق في الاكتشاف لا غير.

لكن تلك العلوم تحتاج إلى إضافات؛ منها:

---

(1) أركون، محمد: «**أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**»؟، لندن، دار الساقي، 1993، ترجمة هاشم صالح.

أ ـ إضافة التاريخ العلميّ للمسلمين في الكيمياء والفلك والرياضيات ونحوها. فلا بدّ أن نعتزّ بجَابِر بن حَيّان، أكثر ممّا نعتزّ بـ«نيوتن» و«تايكو»، و«كبلر» ونعتزّ بالخوارِزْميّ، وابن قرّة، وكمال الدّين الفارسيّ، أكثر ممّا نعتزّ بـ«فورمات»، و«ديكارت» و«باسكال» و«غاليلو».

ب ـ الاهتمام بالنّظريّة الفلسفيّة للعلوم التّطبيقية، والتأكيد على أنّ كلّ ما في الكون هو من خلق اللّه سبحانه، فهي ليست جدلاً محضاً بين الإنسان والطّبيعة، بمعزل عن الخالق عزّ وجلّ.

ج ـ المبادئ الأخلاقيّة في العلوم التّطبيقية، فإنّ منهج العلوم التّطبيقيّة لا يتحرّج عن الابتعاد عن طريق الخير والتهرب من خدمة الإنسان ذاته، فما لم توضع أسس أخلاقيّة دينيّة للعلوم التّجريبيّة، فإنّنا سنواجه دائماً خطر استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وتدمير طاقته واستهلاك موارده.

الثّاني: العلوم الاجتماعية (الإنسانيّة)، وهي العلوم التي تدرس جوانب السّلوك الاجتماعي للنّاس. كعلم الاجتماع، والنّفس، والاقتصاد، ونشوء الإنسان (الأنثروبولوجيا)، والقانون.

والعلوم الاجتماعية التي يدور الحديث حول أسلمتها هي:

1 ـ **علم الاقتصاد**: ويدرس سبل إنتاج البضائع، وتوزيعها واستهلاكها، وصناعة الخدمات، ويتعامل أيضاً مع الثروة المالية في عمليّات التسعير، والأجور، والأرباح.

2 ـ **علم الاجتماع**: ويدرس طبيعة علاقات الأفراد في المجتمع، ويحلّل طبيعة عمل الأجهزة أو الأنظمة الاجتماعية، ويحاول اكتشاف العلّة والمعلول في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد.

وينصبّ الاهتمام الرّئيس لذلك العلم على اكتشاف الطّرق التي تستخدمها الأنظمة الاجتماعية، كالعائلة والمدرسة والحقل والمصنع، للتأثير على الفرد وعلى طبيعة تعامله مع الآخرين.

3 ـ **علم النّفس**: ويدرس العمليّات العقلية، كالإدراك والذاكرة والعاطفة والذكاء، ويستمدّ مبادئه النّظريّة وقواعده الكلّية من التجارب المختبرية للعلوم الطّبيعيّة. وما يستفيده من تجارب على الحيوانات، يطبّقه على الإنسان.

4 ـ **العلوم السّياسيّة**: وتدرس الفلسفة السّياسيّة، والكيان الظّاهريّ للحكومات. خصوصاً «علم الاجتماع السّياسيّ»، الذي يدرس السّلوك السّياسيّ، ويحلّل التفاعل الاجتماعيّ الذي يصاحب تشكيل الحكومة.

5 ـ **علم الإناسة (الأنثروبولوجيا)**: ويدرس نشوء الفرد، ويقوم أيضاً بدراسة المجتمعات البدائية والحضارات البائدة. وتدخل تحت هذا القسم علوم ثانوية، كـ«علم الحفريات» الذي يتعامل مع بقايا الحضارات المندثرة، و«علم الألسن» الذي يتعامل مع الجوانب اللّغوية وغيرها من العلوم.

6 ـ **علم القانون المقارن**: ويدرس القوانين الخاصّة بتنظيم حياة الإنسان في المجتمعات المتباينة في العالم.

أمّا النّظريات التي نتحدّث عنها في الحقل الاجتماعيّ وتُكلّف الحوزة بصياغتها فهي:

1 ـ **النّظريّة الاقتصاديّة**: وتعرض السياسة الاقتصاديّة على أساس الإنتاج

الحلال والاستثمار اللّاربويّ، والإيمان بالملكية الخاصّة والعامّة وشروط المنافسة الشّرعيّة والربح الشريف، بحيث لا تخرج عن إطار العدالة الاجتماعية.

2 ـ **النّظريّة الاجتماعية**: وتعرض المؤشّرات الدّقيقة للموازين الاجتماعية والشّرعيّة لعصر (الغيبة) في الحكم، والسياسة، والقضاء والتعليم، والعائلة والقانون، والدّفاع، والصّحة، والتجارة، والزراعة، والصناعة ونحوها.

3 ـ **النّظريّة النّفسية**: وتدرس الجوانب الرّوحيَّة والسّلوكية النّظريّة للإنسان المؤمن، عبر إثارات القرآن الكريم والسنّة الشريفة، ودور الإيمان بالغيب، في بناء شخصيّة الإنسان. ولا شكّ في أن الإنسان هو محور مبادئ النّظريّة النّفسية، وليس الحيوان في المختبر، كما يؤمن علم النّفس.

4 ـ **النّظريّة السّياسية**: وتعرض أخلاقيّة السّلطة الشّرعيّة، ودور المعصوم أو من ينوب به من الفقهاء في إدارة المجتمع الدّينيّ، وتدرس عناصر الحقوق والواجبات السّياسية للأفراد كالحرّية، والطّاعة السّياسية، وإبداء الرأي، والتوكيل ونحوها.

5 ـ **نظريّة نشوء الإنسان**: وتعرض تأثير الأنبياء والرسل على مسار الإنسانيّة من آدم ولحدّ خاتم الأنبياء محمد(ص). وتدرس دور الأنبياء في هداية تلك المجتمعات، وترشيدها إلى فهم معاني الوجود، وإلى تنظيم الحياة الاجتماعية.

6 ـ **النّظريّة القانونيّة**: وتدرس حاجة الإنسان للتشريع والتقنين من الزاوية الدّينية.

ونستنتج من دراسة المعارف وأصنافها، أنّ دور الحوزة العلميّة

الإماميّة في هذه المرحلة، هو بناء نظرياتٍ إسلاميّةٍ في المعارف الاجتماعية، بدل الدخول في معترك أسلمة العلوم، فإنّ الانغمار في أسلمة العلوم الاجتماعيّة والتّجريبيّة من دون نظريّة شرعيّةٍ سليمةٍ نستند إليها، لا يوصلنا إلى النتيجة التي نتوخّاها في الإدارة الاجتماعية.

الثّالث: العلوم الدّينية الاجتهاديّة (النّقليّة)، وهي تنفصل عن العلوم الطّبيعيّة والاجتماعيّة، باعتبارها علوماً لها قدسيّةٌ، وفيها إلزاماتٌ أخلاقيّةٌ تفتقر إليها العلوم الأخرى. ولنطلق عليها العلوم الإلزاميّة، فهي ليست علوماً طبيعيةً تطبيقية خاضعة للتجربة، وليست علوماً اجتماعية بالمعنى الوضعيّ المتعارف الذي يشير إلى تلك العلوم.

ولا شكّ في أن الاجتهاد، هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى القطع الذي يؤمّن المكلف من العقاب. فالمجتهد، إمّا أن يعمل على طبق ما قطع به وجداناً، كما في القطعيات والضّروريات، وإمّا أن يعمل على طبق ما قطع بحجيّته من الأمارات والأصول. وبكلمة أخرى: فالاجتهاد هو تحصيل الحجّة على الحكم الشّرعيّ فعلاً. وبذلك، فإنّ استنباط الأحكام الشّرعيّة في النّظريّة الدّينيّة الخاصّة بالاجتماع الإنسانيّ، لا بدّ أن تتمّ عبر طريق الحجج والأدلّة الشّرعيّة. ومن هنا يمكننا اعتبار الوحي مصدراً من مصادر المعرفة الإنسانيّة. ولكن ليس في العلوم التّجريبيّة المحض، بل في النّظريات الثابتة؛ لأنّ العلوم التّجريبيّة تتغيّر وتتبدّل كلما تبدّلت البحوث وعللها.

2 ـ مفاهيم العمليّة المعرفيّة

وتتشكلّ العمليّة المعرفيّة التي نبغي من ورائها استحداث نظام معرفيّ دينيّ في المجتمع المعاصر من ثلاثة عناصر هي: النّظريّة

والنّظام، والقانون. فعن طريق النّظريّة نبني الأساس الشّرعيّ والفلسفيّ للفكرة الاجتماعية، وعن طريق النّظام نبني الجهاز الذي تتمّ فيه الفكرة، وعن طريق القانون نبني الإلزام والرّدع اللذين تتطلّبهما عمليّة البناء الاجتماعيّ، ومن خلال تضافر تلك العناصر يسير المجتمع الدّينيّ في طريقه المرسوم، نحو التكامل الأخلاقيّ والرّوحيّ والاجتماعيّ. ولنسرّح النّظر في الأفكار المرتبطة بهذا الموضوع بشيء من البسط والتفصيل:

أ ـ النّظريّة

وهي مجموعة الأفكار المتضافرة التي يشدّ بعضها بعضاً. وفائدتها أنّها تختزل المعلومات الفكرية والإرشادات والأوامر الشّرعيّة المتراكمة، وتنظّمها وتصهرها في قالب فكريّ فلسفيّ متضافر، وعلى درجة كبيرة من العمق والدقة، من أجل توضيح وظيفتنا الشّرعيّة تجاه المؤسّسات أو الأنظمة الاجتماعية.

فإذا أردنا بناء مجتمع إسلاميّ، لا بدّ لنا من صياغة نظريّة إسلاميّة في الأسرة مثلاً. وهنا لا بدّ أن نجمع الآيات القرآنية الشريفة والرّوايات المُسندَة الصحيحة ونحلّلها في المرحلة الأولى؛ حيث سنواجه كمّاً هائلاً متناثراً من الآيات والرّوايات في الزواج والمَهر والقيمومة والنّفَقَة والولاية على القاصرين والتربية ونحوها. وإذا استطعنا إنشاء الرابط الجامع بين تلك المفردات في المصدر الرّئيس للتشريع، واستخدمنا التّحليل النقديّ والصياغة المعرفيّة، اقتربنا من صياغة النّظريّة الاجتماعية. وتلك هي الخطوة الأولى.

والخطوة الثّانية، لا تتمّ إلا بتنظيم الجهاز المختص بقضايا العائلة، من حيث الحقوق والواجبات، والحاجات والمسؤوليات. وعندها تسمّى

المجموعة المكوّنة من الأبوين وأولادهما وأحفادهما وأجدادهما بـ«العائلة». وهذا هو النّظام العائليّ.

والخطوة الثّالثة، تتمّ عن طريق تنظيم القوانين الخاصّة بالعائلة، من حيث تقنين شروط النكاح والطلاق، والقيمومة والنفقة، والتربية والتعليم ونحوها.

وإذا أتممنا تلك الخطوات الثلاث في مختلف الأنظمة الاجتماعية، فإنّنا نكون قد خطونا خطوة كبيرة في تنظيم الإدارة الاجتماعية للمجتمع الإسلاميّ زمن الغَيبة؛ من النّظريّة وحتى القانون الإلزاميّ. فالنّظريّة هي الآلة الفكرية للإدارة الاجتماعية، والأنظمة الاجتماعية هي الأجهزة العمليّة لتسيير أمور النّاس، والقانون هو العصا الإجرائية الرادعة من أجل إسناد تطبيق الفكرة الشّرعيّة. وهنا يكون التّطبيق منسجماً مع النّظام، والنّظام منسجماً مع النّظريّة، والنّظريّة منسجمةً مع التشريع.

وبطبيعة الحال، فإنّ النّظريّة الدّينية تعبّر عن جهد الفقيه المبكّر، الذي يستنبط الحكم الشّرعيّ في الإدارة الاجتماعية، ثم يعرضه على شكلّ نظريّة فقهية، ولا يستكمل ذلك إلا بعد أن يستقرئ مباني العُقلاء والعُرف الاجتماعيّ والنّظريات الأخرى التي لها علاقة بالموضوع المبحوث.

أركان النّظريّة

ولا شكّ في أنّ لكلّ نظريّةٍ، نريد صياغتها في المعارف الاجتماعية، أركاناً نحدّدها وضوابط ينبغي أن نلتزم بها. فمن أركان النّظريّة الدّينيّة في المعارف الاجتماعيّة: الركن الشّرعيّ، والحقوقيّ، والجزائيّ، والمسؤوليّة، والعلاقات الإنسانيّة.

1 ـ الركن الشّرعيّ:

لا بدّ من التّسليم بحقيقة مهمّة، مفادها أنّ من أهداف تطبيق الأحكام الشّرعيّة في الحياة الدنيا، تنظيم وتعبيد الأفراد للَّه سبحانه وتعالى. فتطبيق بعض الأحكام الشّرعيّة في الحياة الدنيا ـ كالالتزام بحرمة السرقة مثلاً ـ لا يستلزم ثواباً دنيوياً، ولكن معصية الأحكام الشّرعيّة التي تؤدّي إلى انحرافات اجتماعية ـ كفعل السرقة ذاته ـ يستلزم عقوباتٍ دنيويّةً وهي القطع؛ بينما يؤدّي الامتثال أو المعصية لأمر المولى عزّ وجلّ ـ كفعل الصلاة أو تركها ـ ثواباً أخرويّاً أو عقوبةً أخرويةً. فشكلّ الجزاء الدّينيّ في الدنيا إذن، يختلف عن شكلّ الجزاء الدّينيّ في الآخرة. فالمطيع ينتظر ثوابه في الآخرة لا في الدنيا، بينما يتوقع العاصي الذي يؤدّي عصيانه إلى فسادٍ اجتماعيّ، عقوبة دنيوية كالقصاص والقطع والجلد والرجم، بمعنى، أنّ الهدف الأوّل للحكم الشّرعيّ الاجتماعيّ هو: الامتثال لأمر اللَّه عزّ وجلّ، وهو يستوجب مثوبةً أخرويةً. والهدف الثّاني هو: تنظيم المجتمع وترتيب الإدارة الاجتماعية، وهو الذي لا يستوجب مثوبةً دنيويةً، ولكن مخالفته تستوجب عقوبةً دنيويةً. وهذا يعني أنّ للأحكام الشّرعيّة طبيعةً اجتماعيةً، بالإضافة إلى جوهرها الرُّوحيّ، ويعني أيضاً أنّ للحكم الشّرعيّ قابليةً للتطبيق على مرور الزمن، حتى لو كان هناك تغييرٌ اجتماعيٌّ ملحوظٌ.

فمع أنّ الأحكام الشّرعيّة في الملكيّة والعقود والإيقاعات ثابتة، إلا أنّ لها القابلية على استيعاب جميع المفردات المتغيّرة. فالتغيّر الذي طرأ على وضع «الملكية» مثلاً، ينبغي أن يُنظر إليه من زاوية هذا اللحاظ. فقد كانت «الملكية» في الماضي قضيّة يلمسها المالك من خلال تملكه

للأرض أو المسكن أو الحقل أو الدابة. أمّا اليوم فقد أصبحت بعض أنواع الملكية غير مرئية كتملك السندات والأسهم والصكوك. ولكن الكلّيات الخاصّة بأحكام الملكية في الفقه، تستوعب تلك التغيّرات. فالنّظريّة الخاصّة بالملكية مثلاً، والتي استُنبطت من الأحكام الشّرعيّة، لا بدّ أن تلحظ تلك التغيّرات، بالإضافة إلى تمسّكها بالكلّيات الثابتة في الشّريعة.

والضّابطة التي نستلهمها من مباني الدّين، هي أنّ الأحكام الشّرعيّة بطبيعتها أخلاقيّة المنشإ والتّطبيق. فالمحرّمات والواجبات والمكروهات والمستحبات والمباحات، كلها تقع تحت عنوان كلّي، وهو النّظام الأخلاقيّ الذي ينبغي أن يحكم المجتمع الإسلاميّ في كلّ زمان ومكان. فالعقود مثلاً، تنظّمها الشّريعة، باعتبار أنّها تحصل بين إرادتين ذواتي نوايا مختلفة. ولذلك فإنّها تفرض حولها أحكاماً دقيقةً؛ لأنّ نوايا الأفراد ودوافعهم قد تتباين عمّا يوحيه ظاهرهم، وقت إجراء تلك العقود. والألفاظ الاجتماعية تهذّبها الشّريعة أيضاً، بحيث تعاقب الأفراد على اتهام بعضهم الآخر بالألفاظ القبيحة، كما يحصل في القذف. والحقوق تنظّمها الشّريعة أيضاً في الأجر العادل، وفي تكافؤ الفرص بين الأفراد، وفي حرمة إنشاء الطبقات الاجتماعية المتفاوتة في الثراء والسُّلطة.

فالنّظريّة الدّينية في المعارف الاجتماعية كالسياسة والاقتصاد والعائلة والقضاء والتعليم ونحوها، ينبغي أن تنظر إلى الركن الشّرعيّ. وبتعبير آخر: إنّ ما يهمّنا من «إسلاميّة المعرفة»، هو اقترابها من روح الشّريعة وفكرها، بحيث تصبح تلك المعارف وسيلةً من وسائل بناء الجسور مع الخالق عزّ وجلّ، ووسيلةً من وسائل معرفة ملاكات الأحكام الشّرعيّة الخاصّة بالمعاملات، وطريقاً نحو السّعادة الاجتماعية.

2 ـ الركن الحقوقيّ

إن الحقوق في المجتمع، ترتبط دائماً بالواجبات المكلّف بها الإنسان تجاه ربه عزّ وجلّ، وتجاه أسرته، وتجاه أمّته ومجتمعه الإسلاميّ، والقاعدة الفلسفيّة الكلّية، هي أنّ الحقوق المَدَنية التي يتمتّع بها الفرد مرتبطةٌ بالواجبات التي ينبغي له أن يؤدّيها.

ولا شكّ في أنّ المطالبة بالحق أمر محفوظٌ لدى الشّريعة. أي أنّ الإنسان يملك التبرير الشّرعي والعقلي للمطالبة بحقّه. فالجائع الذي يسرق إنّما يطالب بحقه عبر ذلك الطّريق، غير المشروع وهو طريق السرقة. والمظلوم يثور ضدّ الظالم؛ لأنّ الأوّل يرى أن الثّاني قد اغتصب حقّه؛ ولا بدّ له من التعبير عن رفض الظلم عبر ذلك الطّريق. والجاني المتعمّد يُقتص منه لأنّه ارتكب عملاً أخلّ بالنّظام الحقوقيّ الاجتماعيّ. وفي كلّ تلك الحالات يكون الحقّ قضيّةً مصونةً يحميها الدّين. ولا يقتصر الحقّ على الكمال التكوينيّ للإنسان، بل إنّ للقاصرين والعجزة حقوقاً دينيّةً ومَدَنيّةً تثبتها الشّريعة أيضاً. فالطفل الرضيع له حقّ الرعاية حتى يبلغ، والعاجز له حقّ الرعاية حتى ينتهي من عجزه أو يموت. وفي جميع تلك الحالات، لا يساهم العجز التكوينيّ أو الخارجيّ في إنكار حقوق الفرد من العيش في حياةٍ كريمةٍ.

فالركن الحقوقيّ في النّظريّة الدّينيّة للمعارف الاجتمَاعية إذن، يحفظ مصالح الأفراد الاجتماعية والشخصيّة. أي أنّ الدّين يحفظ مصلحة الإنسان في التملُّك، أو في البيع والشراء، أوفي العمل، أو في الأجر العادل. وبكلمة أخرى: إنَّ النّظريّة الدّينية ـ على مستوى المتعارف الاجتماعي ـ تنظر إلى القضيّة الحقوقية في المجتمع باعتبارها ركناً مهمّاً

من أركان العائلة، وكذلك إلى التعليم، والاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، والسلام، والحرب، ونحوها.

3 ـ الركن الجزائيّ

إنّ الركن الجزائيّ يتعامل بشكلّ خاصٌ مع الضرر والعقوبة. فالذي يُنزِل ضرَراً بالآخرين، من قتلٍ أو جرحٍ أو سرقةٍ أو جنحةٍ أخلاقيّةٍ، لا بدّ أن يعاقب عقوبةً جزائيةً رادعةً، تقتصّ منه، وتردع الآخرين عن ارتكاب أمثال تلك الجنايات في المستقبل. فالعقوبة تُفرض بقوّة القانون الشّرعيّ، على المخالفين الذين ارتكبوا انحرافاتٍ اجتماعيةً وألحقوا أضراراً بالآخرين. وعندها، تصبح العقوبة شكلاً من أشكال تصحيح الخلل الذي أحدثته الجناية المرتكبة ضدّ الأفراد، أو ضدّ النّظام الاجتماعيّ، بقصد أو دون قصد.

ومن الطّبيعيّ، أنّ العقوبات الدّينية في القصاص والقطع والجلد والرجم، تَمْحَق الانحرافات الاجتماعية، وتمحوها من لوح الواقع الاجتماعيّ. وعندها تنفتح في الساحة الاجتماعية أبواب الأمل، باستقرار النّظام الاجتماعيّ، وتوجّهه نحو القيم الأخلاقيّة الفاضلة. فالأمان الذي يستشعره أفراد المجتمع كنتيجة من نتائج تطبيق الحدود الشّرعيّة، يفسح المجال لتنشيط الطاقات الإبداعية والإنتاجية للنظام الاجتماعيّ. إذ عندما يأمن الفرد على نفسه وماله وعرضه من الانتهاك، فإنّه سيتوجّه بكلّ ثقله نحو خدمة مجتمعه الدّينيّ، في الإبداع والإنتاج والتّفكير والدّفاع عن مكتسباته الدّينية والاجتماعية التي حقّقها.

4 ـ المسؤوليّة

إنّ مقابل كلّ حقّ يُمنح للإنسان واجبٌ ضروريٌّ، ينبغي أن يتحمل

مسؤوليَّة أدائه. فكما أنّ حقّ الأفراد في النّظام الاجتماعيّ مصانٌ في الإسلام، فإنّ الواجبات المفروضة عليهم ينبغي للأفراد أنفسهم أن يراعوها. فالحقوق الممنوحة للأفراد في النّظام الإسلاميّ، مرتبطة بالإلزامات الاجتماعية والدّينية التي فرضتها الرّسالة الإلهيّة على المكلَّفين. فالقدرة على كتابة الوصية، والقدرة على نقل الملكية بالبيع، والقدرة على توكيل الوكيل، كلها تعطينا صورةً واضحةً عن طبيعة الحقوق والواجبات من الزاوية الشَّرعيَّة.

والقدرة هنا، تعني القابلية على تحمّل المسؤوليّة الأخلاقيّة لنقل الحقوق، وتبديل صورة الواجبات. أي أن المكلّف يمتلك قدرةً نفسيةً وجسديّة على تحمّل مسؤوليات الواجب الشّرعيّ عندما يتطلّب التكليفُ ذلك. ولديه قدرةٌ أيضاً على تسليم الحقّ الذي بحوزته إلى مكلّفٍ آخر، عن طريق البيع أو التوكيل أو الوصية. إذا استدعى الموقف الشخصيّ أو الاجتماعيّ ذلك.

ومن هنا، ندرك أنّ الحقّ لا يُمنح مجاناً، ما لم يتلازم مع صورة من صور الإلزام الأخلاقيّ بأداء الواجب. وليس في المجتمع الدّينيّ مقاعد خاصّة بالأفراد الذين يستلمون الحقوق فقط، دون أداء واجباتهم الاجتماعية. فالعامل له حقّ الأجر العادل، وعليه واجب أداء العمل، والفلاح له حقّ الأجر العادل، وعليه الإنتاج، والفقيه لـه حقّ الفتوى، وعليه طلب العلم وممارسة الاجتهاد، والولي لـه حقّ الطّاعة، وعليه مسؤوليّة الإدارة الاجتماعية. وهكذا الأمر بالنّسبة لجميع الملكفين. ويُستثنى من ذلك القاصر والعاجز والمضطرب عقلياً ونحوهم من الاستثناءات التي فصّلتها المتون الفقهية.

5 ـ العلاقات الإنسانيّة في النّظريّة

إنّ النّظريّة الفقهية بين الأشخاص، مثل: علاقة السيّد بالعبد، الوكيل بالموكل، والجاني بالمجنيّ عليه، والبائع بالمشتري، تبلور أسس النّظام الاجتماعيّ والعلاقات الاجتماعية فيه. وكذلك العلاقات القانونيّة أو الشّرعيّة في العقود، والإيقاعات، والملكيّة، فإنّها تعتبر حجر الزاوية في البناء الاجتماعيّ. وتلك كلّيات تناقشها الشّريعة على الصعيد النّظريّ. أمّا التفاصيل، فإنّها تُحال إلى تصميم النّظام وصياغة القانون.

المنهج العلميّ في النّظريّة

إنّ المنهج العلميّ في تحديد شكلّ النّظريّة التي نطمح لصياغتها في المعارف الاجتماعية، يرجع إلى طبيعة المعلومات الشّرعيّة والعقلية المتراكمة لدينا. فلا بدّ من اكتشاف الحقائق الخاصّة بالحكم الشّرعيّ، وبالمكلّف، والعلاقة الاجتماعية، والنّظام السّياسيّ والاجتماعيّ قبل أن نشرع في صياغة النّظريّة. والأصل في ذلك أن يكون لدينا دليلٌ شرعيٌّ أو عقليٌّ على صحّة ما نزعم أنّه صحيحٌ أو ملزمٌ دينيّاً.

إننا نؤكّد المرة بعد الأخرى، ضرورة وجود ميزان شرعيّ لا يبخس قيمة الدّليل العقليّ، ويقودنا إلى التفتيش عن حلول للمشاكل الاجتماعية التي يولّدها التغيُّر الاجتماعيّ في الزمان والمكان. ونموّ النّظريّة الاجتماعية وازدهار بحوثها لا يتمان ما لم يحصل لون من التوازن بين الدليلين الشّرعيّ والعقليّ. وأقصد بالتوازن بين الدليلين: أن يكون العقل كاشفاً ومبرزاً للدليل الشّرعيّ. فإنّ أغلب المشاكلّ الاجتماعية المعاصرة التي نبحث عن مبرّر لأسلمتها، تحتاج إلى حلول، نعرف عنوانها الشّرعيّ، ولكنَّ تفاصيل جزئياتها تدخل تحت عنوان الدّليل العقليّ.

فعنوان النّظام السّياسيّ للحكومة الإسلاميّة اليوم، يدخل تحت لواء ولاية الفقيه الجامع للشرائط الذي يخضع للدليل الشّرعيّ، ولكن طبيعة المؤسّسات الحكومية التي ينبغي أن يشرف عليها الفقيه الوليّ من أجل إدارة المجتمع، تدخل تحت عنوان الدّليل العقليّ. وطبيعة العدالة القضائية، وحلّ الخصومات يدخلان تحت عنوان صلاحيات الفقيه أيضاً، ولكن قضايا المحاماة والكفالة المالية والنيابة العامّة للدولة، تدخل تحت عنوان الدّليل العقليّ.

فالمقدّمات التي ينبغي تهيئتها من أجل صياغة النّظريّة تتلخّص في ثلاثة عناصر:

الأوّل: الاجتهاد المعمول به في المدرسة الإماميّة.

الثّاني: الفهم العلميّ للظواهر والمشاكل الاجتماعية المحلّية للمجتمع الإسلاميّ المعاصر.

الثّالث: استيعاب النّظريات العقلية في الإدارة الاجتماعية استيعاباً نقديّاً شاملاً.

وهذا الجمع لا يعني تمام المطلب ونهاية المطاف. بل إنّ تلك العناصر مجرّد أدواتٍ لصياغة النّظريّة الاجتماعية التي ينبغي أن ينهض بأعبائها المفكّر الذي يدرك حجم التغيّرات الاجتماعية التي طرأت على المجتمعات.

فالفقيه المفكّر لديه القابلية على إرجاع الفروع المتبدّلة إلى الأصول الثابتة، بلحاظ اللّغة العلميّة المحكمة. والجهد المضني الذي يبذله الفقيه لا يكمن في تشخيص المشكلة الاجتماعية، بقدر ما يكمن في مطابقة

حلول المشكلة الاجتماعية على الإطار الشّرعيّ الخاصّ بها. وعندها تكون النّظريّة شرعيّةً وصالحةً للاستعمال عبر القوانين المستمدّة منها. فتشخيص المشكلة الاجتماعية في أهمّية التطبيب والعلاج الصّحيّ وضرورته في مجتمع اليوم مثلاً، ممكن وميسور؛ باعتبار أنّ الإنتاج الاجتماعيّ مرتبطٌ بالصحّة الجسديّة للأفراد، وعندها ينبغي أن تتوافر المؤسّسات الصّحّيّة أو الطبيّة في كلّ مدينةٍ لعلاج المرضى في المجتمع. ولكنّ القضيّة الشاقّة التي تتطلّب استنباطاً دقيقاً، ودخولاً في نطاق النّظريّة هي: هل تُصمّم المؤسّسات الصّحّيّة الإسلاميّة من أجل الخدمة الإنسانيّة، فيكون لكلّ فردٍ في المجتمع الحقّ في العلاج مجاناً؟ أو تُصمّم على أساس المنفعة التجارية؛ بحيث إنّ المريض الذي لا يملك مالاً لا يحقُّ له التطبيب أو العلاج؟ والجواب عن ذلك بالدليل الشّرعيّ، يتطلّب جهداً استثنائياً لفهم الكلّيات الاجتهاديّة في المدرسة الإماميّة، ولفهم الجانب العلميّ للصحّة والمرض والإنتاج في المجتمع الإسلاميّ، ولفهم النّظريات العقلية والفلسفيّة الخاصّة بالموضوع واستيعابها.

ب ـ النّظام

نقصد بالنّظام: الجهاز الذي يدير حاجة من حاجات المجتمع وينظّمها، وتحكمه النّظريّة الشّرعيّة، ويستخدم القانون الشّرعيّ من أجل أداء وظيفته. وتتنوّع الأنظمة الاجتماعية حسب الحاجات التي يستشعرها الأفراد، فهناك النّظام الحكوميّ، والتعليميّ، والقضائيّ، والاقتصاديّ، والصّحيّ، والعائليّ، والصناعيّ، والزراعيّ، والإعلاميّ، والدّفاعيّ، والحقوقيّ، والثقافيّ، وغيرها من الأنظمة التي تدير شؤون الإنسان في المجتمع.

ولم يرد في النّصوص لفظ النّظام الفقهيّ أو النظم الاجتماعية، بل يمكن استخراج قواعدها وأحكامها من الخطابات الشّرعيّة، والمباني العقلية. ولا يمكن تحديد طبيعة تلك النظم، ولا تحديد وظائفها، ما لم يتمّ تشكيل نظريّة فكرية شرعيّة بكلّ نظام.

والقاعدة التي يقوم عليها النّظام، هي الطّاعة والانقياد من قبل المكلّفين. فما لم تكن هناك طاعة من قبل الأفراد، فإنّ النّظام لن تقوم له قائمة. وإذا لم تُفهم الطّاعة بشكلّ سليم، فإنّها تصبح إكراهاً يخرّب الهدف الذي جاء من أجله النّظام.

وفي ضوء ذلك، فإنّ الفرد لا يمتثل للنظام ما لم يستشعر ـ واقعاً ـ أنّ هناك عدالة في الحقوق والواجبات بين الأفراد، وأنّ هناك عدلاً في تطبيق العقوبات تجاه المخالفين للقانون. فإذا تحقّقت العدالة في المجتمع الإنسانيّ؛ فإنّ مفهوم الطّاعة يكون أكثر واقعيّة، وأقرب في تطبيقه إلى النّفس الإنسانيّة. وعلّة ذلك أن القانون العادل مرتبط بالفلسفة الأخلاقيّة التي يبسطها الدّين على المجتمع الإنسانيّ. فالدين يؤسّس لأنظمة اجتماعية تتناغم مع طبيعة الإنسان وحاجاته الحياتية والرّوحيّة. ولا يمكن أن نسمّي الكيان الإسلاميّ «دولة شرعيّة» ما لم تُطبّق أحكام الفقه على كلّ شؤون ذلك التجمع الذي يجمع المسلمين على أرض واحدة. وهذا يعني أنّ الأحكام الشّرعيّة تحوي مخزوناً أخلاقياً إلزامياً، يتناغم مع طبيعة الإنسان، ويفهم حاجاته ورغباته، ويُلبي حاجات تأسيس الأنظمة الاجتماعية.

فالنّظام الزراعي مثلاً، جهاز يهتمّ بالإنتاج الزراعيّ، والأرض، والفلاح والمياه، وسياسة التسويق والتسعير، والآلة الحديثة في الحرث

والإنبات، والسقي، والحصاد. ومن الطّبيعيّ أنّ ترتبط فعاليّة النّظام الزراعيّ في الأصل بالنّظام السّياسيّ والاجتماعيّ؛ لأنّ النّقص الفادح في الإنتاج الزراعيّ يترك تأثيراته السّلبيّة على النّظام السّياسيّ وعلى فلسفته في إشباع حاجات النّاس.

ولكن النّظريّة الزراعية، تتناول كلّيات ملكية الأرض، وعدالة أجور العامل الزراعيّ أو الفلاح، وإباحة استخدام الموارد المائية ونحوها.

والنّظام القضائيّ، جهاز يهتمّ بالتسلّط على الحقّ المسلوب من قبل الظالم، وإرجاعه إلى المظلوم، ويهتمّ بردع الأفراد عن انتهاك حقوق أقرانهم، ضمن نطاق الجماعة، ويهتمّ بالنّظر إلى الأفراد من زاوية الفوارق الحقوقية أو الجزائية بين الجناة والمجنيّ عليهم.

ولكنّ النّظريّة القضائية تتناول كلّيات العدالة القضائية بين الأفراد، وقواعد القضاء، وأصول الإثبات.

والنّظام التعليميّ، جهاز يهتمّ بنقل الثقافة والمعتقدات والأفكار من الجيل السابق إلى الجيل اللاّحق، عبر المدارس والمؤسّسات العلميّة، ويهتمّ بنشر الثقافة الأخلاقيّة التي توحّد طموحات المجتمع الدّينيّ، وتبلور أهدافه، ويهتم بتطوير شخصيات الأفراد من أجل تأهيلهم للعمل التخصّصيّ، ويهتمّ أيضاً بتعليم الأفراد معاني الطّاعة للخالق عزّ وجلّ، ولوليّ الأمر المتجسّد بالدّولة الشّرعيّة.

ولكن النّظريّة التعليميّة تتناول كلّيات «تكافؤ الفرص» التعليمية، لجميع الأفراد، دون تمييز على أساس الأصول العرقية، أو الطبقات الاجتماعية. وتتناول أيضاً مسؤوليّة ولي أمر الأُمّة في تعليم القاصرين في سنّ الطفولة، من باب تهيئة مقدّمات بناء الدّولة الشّرعيّة.

ومجموعة الأنظمة الاجتماعية، كالنّظام السّياسيّ والقضائيّ والتعليميّ والإعلاميّ ونحوها، تشكّل الدّولة، فالأنظمة الاجتماعية بمجملها، ترعى مصالح الأفراد، وتحمي أموالهم، وأعراضهم، وأنفسهم، وفي ضوء ذلك، فإن للدولة الحقّ في التدخّل لتنظيم الثّروات الاجتماعية، ولها الحقّ في تنظيم أسعار السلع الإنتاجية، ولها الحقّ في إنزال العقاب بالجناة، ولها الحق في تحديد الأرباح وتنظيم الأجور، ولها الحقّ في تهذيب أخلاق النَّاس، عبر الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. وهذه الوظائف التي تقوم بها الدّولة تقع كلها تحت عنوان: حفظ أرواح النّاس وأموالهم وأعراضهم.

إنّ الدّولة الشّرعيّة، إنّما أنشئت من أجل خدمة الإنسان في الحياة الدنيوية، وتسهيل أمور النّاس في التعايش الاجتماعي، وعدم الاصطدام، عندما تتزاحم حقوقهم وواجباتهم. وطاعة الدّولة الشّرعيّة، تدخل ضمن إطار حفظ الحقوق وتنظيم الواجبات، وبضمنها الحقوق الاجتماعية في الأجر والسكن والمعيشة وفي بقية الحاجات الإنسانيّة، والحقوق التعبّديّة في طاعة الخالق عزّ وجلّ.

ج ـ القانون

يعبّر القانون عن ترجمة النّظريّة إلى لائحةٍ إجرائية قابلة للتنفيذ عبر: إعمل هذا، ولا تعمل ذاك؛ بمعنى أنّ القانون الشَّرعيّ يشتمل على أوامر ونواهٍ إلزاميّةٍ على الصعيد الاجتماعيّ.

ولا شكّ في أنّ هناك فرقاً بين القانون والنّظريّة، حتى على صعيد العلوم التّطبيقية. فقانون «مندل» للوراثة، يختلف عن النّظريّة النّسبيّة، لا باعتبارهما يبحثان في موضوعَين مختلفَين فحسب، بل إنّ الضوابط التي

تحكم القانون، تختلف عن الضوابط التي تحكم النّظريّة. وكذلك الأمر بالنّسبة للمعارف الاجتماعية. فالقانون هو لائحة بالأوامر والنواهي موجّهة للفرد، وهو خاصّ بالتجارب الاجتماعيّة، بما هي تجارب يمكن رؤيتها وملاحظتها ملاحظةً حسّيةً؛ بينما تعبّر النّظريّة عن مجموعة أفكارٍ حدسيّةٍ تحليليّة. فالقانون إذن، لا علاقة له بالتّجربة الاجتماعيّة، بينما لا تمتلك النّظريّة غير الحدس والفكر والتّحليل والتنظير.

ولكن القانون لا ينزل إلى الساحة الاجتماعية التّطبيقية، ما لم تكن هناك نظريّة تدعمه. فقانون العقوبات الإسلاميّ في القصاص والقطع والجلد والرجم والتعزير، لم يكن ليطبّق لولا وجود نظريّةٍ دينيّةٍ بمعاقبة الجناة مصدرها القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1] ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[2] ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾[3] ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾[4]. والكثير من الرّوايات المستفادة من السنّة الشريفة لأهل البيت الأطهار.

ولو قدّر لنا أن نقارن القانون بالنّظريّة، لقلنا إنَّ الحقيقة في النّظريّة أكثر ثراءً وغنًى منها في القانون. فالنّظريّة تملك أفكاراً أعمّ وأشمل وأوسع ممّا يحتويه القانون من تجارب، بل إنّ القانون غالباً ما يعبّر عن حقيقةٍ واحدةٍ، بينما تعبّر النّظريّة عن حقائق متعدّدةٍ مترابطةٍ في ما بينها.

---

(1) سورة البقرة: الآية 179.

(2) سورة المائدة: الآية 45.

(3) سورة المائدة: الآية 38.

(4) سورة النّور: الآية 2.

ولذلك، فإنّ النّظريات تُعتبر أعلى من القوانين في السّلم العلميّ؛ لأنّ النّظريات واسعةٌ في التّحليل والفكر والتطوّر والإبداع، بينما تكون القوانين محدودة بحدود تطبيقاتها.

ومن أجل فهم روح القانون، لا بدّ من وضع المؤشّرات الآتية:

1 ـ إنّ الضّابطة الشّرعيّة التي نستلهمها من أحكام الشّريعة، هي أنّ القانون إذا لم يكن عادلاً، فإنَّه لن يكون شرعيّاً؛ لأنّ القانون الظالم لا يولّد إلزاماً ذاتيّاً عند الإنسان، بل قد ينتهك أحد أهمّ مباني الشّريعة في الحقوق، وهي العدالة الاجتماعية والحقوق بين الأفراد.

2 ـ إنّ القانون الشّرعيّ يجب أن ننظر إليه ككيانٍ مستقلّ عن بقية الكيانات الاجتماعية، كالأعراف، والثقافة، والعادات، والتقاليد؛ فإذا كان العُرف الاجتماعيّ يشجّع النّاس على الكرم مثلاً، فهذا لا يعني أنَّنا يجب أن نمحوَ الغرامةَ المالية في «الديّات والتعزيرات» عن المخالفات القانونيّة أو الانحرافات الشّرعيّة بدعوى الكرم. وإذا كانت الثقافة الاجتماعية تدعو إلى التّسامح وغضّ النّظر عن بعض المخالفات الاجتماعية، فهذا لا يعني أنّنا نتسامح في تطبيق القانون، فنعفو عن الغني ونُنْهِكَ الفقير عقوبةً. وإذا كان المجتمع منغمراً في البناء والتصنيع، فهذا لا يعني أنّنا نترك الصلاة الواجبة، بدعوى تعارضها مع أوقات العمل. فالقانون الشّرعيّ لـه شخصيّةٌ حقيقيةٌ واقعيّةٌ مستقلّةٌ عن بعض الأعراف والقواعد الاجتماعيّة.

الفارق بين النّظريّة الاجتماعيّة وعلم الاجتماع

تعبّر «النّظريّة الاجتماعية» عن الأفكار المتضافرة المترابطة في تنظيم شؤون المجتمع. فالنّظريّة الاجتماعيّة الدّينيّة تستلهم من مبادئ الدّين

وأحكامه الشَّرعيّة أفكارها ومبادئها؛ بينما تستلهم النّظريّة الاجتماعية العلمانية مبادئها من الأفكار الفلسفيّة. وعلى أيّ تقدير، فإنّ النّظريّة بمعناها المطلق، تنظر إلى طرفين من أطراف الرداء الاجتماعيّ هما: المجتمع الإنسانيّ، والسّلوك الاجتماعيّ للأفراد.

ولكن «علم الاجتماع» يمثّل الطّريقة العلميّة التّجريبيّة للتحري والتنقيب في المجتمع البشريّ. فعلماء الاجتماع يعملون من أجل البحث عن فهم الأشياء التي تحصل في المجتمع، ويحاولون تقديم جوابٍ شافٍ للتساؤل القائل: لماذا تحصل مثل تلك الحوادث؟ وثقتنا بدقة معلومات عالم الاجتماع حول تحليل الأحداث في مجتمعنا، تنبع من قدرته على ربط العلّة بالمعلول في السّلوك الاجتماعيّ، وعلى قدرته أيضاً على اكتشاف الحقائق الاجتماعية، والحكم عليهما من دون تحيّز.

أمّا النّظريّة الاجتماعيّة، فهي تتكفل بوضع المؤشّرات الدّقيقة للموازين الاجتماعية الشّرعيّة، وتتكفّل بوضع المؤشّرات الدّقيقة للموازين الاجتماعية الشّرعيّة، وتتكفّل بالإجابة النّظريّة عن تساؤلات ملحّة مثل: لماذا يركن الأفراد إلى تشكيل العوائل؟ وما هي المبرّرات الشّرعيّة والعقلية للنفقة، والقيمومة، والولاية على الأسرة؟ وما هي المبرّرات الشّرعيّة لتوحيد الطبقات الاجتماعيّة؟ ولماذا يغتني بعض الأفراد ويحكم ويعيش، وبعضهم الآخر يعيش حياة الفقر والذلّ والخضوع؟ ولماذا ينحرف بعض الأفراد عن القوانين والأحكام؟ ولماذا تتحارب الشعوب والمجاميع الإنسانيّة بين بعضها؟ ولماذ تتوحّد بعض المجتمعات تحت رايةٍ واحدةٍ وقائدٍ واحدٍ وتتفكّك أخرى إلى مجاميع متناحرةٍ، يقاتل بعضها بعضاً؟ وهذه الأسئلة تعالجها النّظريّة الاجتماعية بدقةٍ ووضوحٍ عبر أطروحتها الشّرعيّة والفكريّة الفلسفيّة.

وبناء النّظريّة الاجتماعية عمليّة معقّدةٌ جداً؛ لأنّنا ننظر إلى المجتمع الذي نعيش فيه من زوايا مختلفة، فالعالم الخارجيّ من حولنا لا يكون في أذهاننا ـ كأفراد ـ حقيقة واحدةٍ متساوية الأبعاد والأطراف. فكلّ منا ينظر إلى العالم من زاوية تفكيره الخاصّ. فالجوهرة التي أمامنا في حانوت المجوهرات، قد تبدو لنا ببساطة، مجرّد جوهرة، إلاّ أنّ نظرات الأفراد وتفسيرها لها، تختلف من شخصٍ إلى آخر. فالفنّان ينظر إليها من زاوية فنّ الجمال والإبداع، واللصّ ينظر إليها من زاوية قدرته على سرقتها، وتاجر المجوهرات ينظر إليها من زاوية قيمتها التجارية في السوق، وهكذا. وكلّ فرد من هؤلاء ينظر إلى ذلك الحجر الكريم من زاوية بعده الشخصيّ، ويبني على ذلك نتائج وآثاراً خاصّة به. وإذا استبدلنا الحجر الكريم في مثالنا السابق بالمجتمع، فإنّنا سوف نرى أن كلاًّ من الفيلسوف والأديب، ورجل السياسة، ورجل الاجتماع، ينظر إلى المجتمع من زاوية اهتماماته الفنيّة. فنظرة الفيلسوف تنحصر مثلاً: في المقدّمات والنتائج والعلّة والمعلول، ونظرة الأديب تنحصر في الوصف اللّغويّ، ونظرة السّياسيّ تنحصر في فكرة «من الذي يحكم؟ ولماذا؟». ونظرة عالم الاجتماع تنحصر في تحليل السّلوك الاجتماعي وتأثيره في المجتمع الإنسانيّ.

ولكنّ النّظريّة الاجتماعيّة تتقدّم كلّ تلك الاهتمامات بدرجةٍ، وتتميّز عنها بكونها تنظر إلى المجتمع بلحاظ النّظرة الكلّية الشمولية. فهذه النّظريّة تدعونا إلى رؤية ما يحيط بنا من أشياء تخصّ المجتمع، كما لو كانت تلك الرؤية تحصل للمرة الأولى في حياتنا. فنحن ورثنا ما نراه من تقاليد ونشاطات اجتماعية، ولا نستطيع أن ننشئ نظريّة اجتماعية تلائم مجتمعنا ما لم نتجرد عن النّظرة التقليديّة، ونرتفع إلى مستوى النّظرة

الشمولية التي تشجعنا على رؤية خصائص المجتمع الإنسانيّ، ومن ثم تفسيرها في ضوء تلك النّظرة الجديدة. فالنّظريّة الاجتماعية، تفتح لنا أبواب العالم لننظر إلى الأغنياء والفقراء، والأقوياء والضعفاء، والساسة والمحكومين، والأطباء والمرضى، والقضاة والخارجين عن القانون؛ وبعدها تضع لنا الحقيقة الاجتماعية التي تستطيع أن تضبط سلوك كلّ هؤلاء الأفراد، وتحدّدهم ضمن المعالم الأخلاقيّة التي تحملها إلينا.

ولا شكّ في أنّ الذي نحتاجه في البداية من أجل بناء المجتمع في دولة إسلاميّة، هو نظريّة إسلاميّة في كلٍّ حقل من حقول الإدارة الاجتماعية. ثم نحاول أن يكون النّظام الاجتماعيّ منطبقاً على أسس النّظريّة الدّينية عبر القوانين الإلزاميّة الشّرعيّة التي نستحدثها. ثم يأتي علم الاجتماع ـ بضوابطه الدّينية ـ من أجل دراسة الظواهر الاجتماعية في المجتمع الدّينيّ.

فإذا صمّمت النّظريّة الاجتماعية الدّينية موضوع الأسرة، وأصبحت لنا نظريّة عائلية تهتمّ بالزواج والقيمومة والنفقة والوصيّة والإرث والطلاق، يكون دور علم الاجتماع، دراسة طبيعة تلك القيمومة ومقدار تلك النفقة في المجتمع القرويّ مثلاً، وطبيعة الزواج والطلاق عند المواطنين في المدن، وتأثير الوصية والإرث على الفقراء. ومن حصيلة تلك المعلومات الحقليّة نستخرج نَظْرة ـ لا نظريّة ـ حول طبيعة مجتمعنا، ومقدار الجهد الذي ينبغي بذله من أجل تصحيح وضعنا الدّينيّ أو الأخلاقيّ أو الاقتصاديّ.

فإذا كانت النّظريّة الاجتماعية تضع الموازين الشّرعيّة للطلاق على الصعيد النّظريّ. فإن علم الاجتماع يقوم بجمع الإحصاءات الخاصّة

بالطلاق، ومعرفة أسباب ارتفاع نسبة الطلاق في مجتمع دون غيره، والخروج ـ بعدها ـ بقاعدة علميّة يمكن تطبيقها على حالات متعدّدة. ولنفترض أن تلك القاعدة تفصح عن أن أحد أسباب ارتفاع نسبة الطلاق، وهو الفقر وتدنّي المستوى المعيشيّ للأفراد في ذلك المجتمع. فيكون علم الاجتماع ـ عندها ـ مؤشّراً علميّاً لتشخيص حالات الضعف والقوّة على الصعيد النّظريّ، أو مؤشراً علميّاً على حسن تطبيق النّظريّة الاجتماعية نفسها.

وهنا لا يبقى مجال للبحث عن «إسلاميّة المعرفة» قبل أن نكتشف جوهر النّظريّة الدّينية التي نؤمن بها، وطبيعة مجتمعنا الذي نحاول تطبيق النّظريّة على شؤونه.

علم الاجتماع في خدمة النّظريّة الاجتماعيّة

إنّ ظاهرة الاقتباس في دوافعنا العلميّة، جعلتنا نتسرع في محاولة بناء علم اجتماع إسلاميّ، قبل بناء نظريّة اجتماعيّة سابقة عليه. وإذا استطعنا لَيَّ عنق الحقائق الخارجية، عبر الإصرار على هذا الخلل المبنائيّ؛ فإنّنا سوف ننسف كلّ محاولات «أسلمة العلوم» من الدّاخل، والعلّة في ذلك واضحة[1]، إذ عندها نكون كمن يقوم بإثبات الأشجار الفتية في صحراء قاحلة لا تحلم بقطرةٍ واحدةٍ من قطرات الربيع الصافية. ومنشأ الخلل أن الاضطراب الغربيّ في التمييز بين النّظريّة الاجتماعية، وعلم الاجتماع، كان قد انعكس على بعض مثقّفينا الذين تمسكوا بأسلمة العلوم أولاً. فجاءت الدّعوة إلى أسلمة علم الاجتماع مثلاً، قبل صياغة

(1) حاشية الملا عبد الله على التهذيب، ص 195، قمّ، سيّد الشهداء، 1404هـ.

النّظريّة الاجتماعيّة الدّينيّة، في حين أن «علم الاجتماع» ينبغي أن يكون في خدمة «النّظريّة الاجتماعيّة»، ولنشرح ذلك بشيء من التفصيل.

لقد برز «علم الاجتماع» في أوروبا في المراحل الأولى للثورة الصناعية، في محاولةٍ لفهم التحوّلات الاجتماعيّة خلال مرحلة التصنيع والاكتشاف التي باتت تهدّد استقرار المجتمعات الغربيّة وثباتها. ولم يشأ علماء الاجتماع الأوائل في الغرب، أمثال «أوغست كونت»، و«هربرت سبنسر»، و«كارل ماركس»، و«إميل دروكهايم»، و«ماكس فيبر»، والعلماء المتأخرون، أمثال «تالكوت بارسونز»، «سي رايت ميلز»، و«روبرت ميرتون»، و«بيتر بيركر»، أن يصبّوا جلّ اهتمامهم على دراسة القوى التي تمسك النّظام الاجتماعيّ وتوحّده دراسة تجريبيّة، بل لم يلتفتوا إلى دراسة النّظريّة الاجتماعيّة التي تُركت للفلاسفة والحكماء.

ومن هنا جاء الخلل المبنائيّ في «أسلمة العلوم». فقد اقتبست فكرة «علم الاجتماع» دون النّظر إلى مراحل تطوّرها، ودون النّظر إلى الخصوصيّات التي تُشكّل للشعوب ثقافتها الدّينيّة والاجتماعيّة. فعلم الاجتماع مثلاً، يجمع المعلومات الخاصّة بالمشكلة الاجتماعية ويحلّلها. وفي ضوء ذلك التّحليل يخرج باستنتاجاته العلميّة التي تساعدنا على تصحيح تلك المشاكل الاجتماعيّة أو حلّها. أي أن «علم الاجتماع» ينبغي أن يكون دائماً في خدمة النّظريّة الاجتماعيّة لا العكس. فعلم الاجتماع يعدّ مؤشراً على فهم طبيعة المشكلة الاجتماعية. مثلاً: إذا اكتشف علماء الاجتماع أن سبعين في المائة من الأفراد في مجتمع بتروليّ غنيّ يعيشون حياة الفقر. فإنهم يدركون أنّ هناك مشكلةً خطيرةً في انعدام عدالة توزيع الثروة الاجتماعيّة بين الأفراد في ذلك المجتمع.

وإذا اكتشف عالم الاجتماع أن المستشفيات في بلد ما لا تستقبل أكثر من أربعين بالمائة من طاقتها التشغيليّة، مع أنّ هناك الآلاف من المرضى الذين لا يحقّ لهم الاستشفاء في تلك المؤسّسات الطبيّة، يُدرك أن النّظريّة الاجتماعية وضعت المنفعة التجارية قبل الخدمة الإنسانيّة في ما يخصّ الحقل الطبيّ. وإذا اكتشف عالم الاجتماع أن سبعين بالمائة من المنحرفين عن الخط الاجتماعيّ العامّ المحكوم عليهم بالسجن، يستمرون بالانحراف حتى بعد خروجهم من السجن، يُدرك أنّ النّظريّة الاجتماعية قد فشلت في تحقيق قدر أدنى من الرّدع في نظام العقوبات.

فعلم الاجتماع إذن، آلة من آلات النّظريّة الاجتماعية. ولكنّه كعلم، يمتاز بنواقص ومتغيّرات عديدة، كما هو الحال في بقية العلوم التّجريبيّة. ولذلك فإنّنا ـ ومن وجهة نظر الرّسالة الدّينية ـ لا نستطيع أن نستقرئ نظريّة اجتماعيّة من مفردات علم الاجتماع وتطبيقاته، بل لا بدّ أن تكون تلك النّظريّة الاجتماعيّة جزءاً لا يتجزأ من رسالة الوحي. فكيف نستطيع إذن ولوج باب أسلمة العلوم الاجتماعية، ولم نطرق بعد باب النّظريّة الاجتماعيّة الدّينيّة؟ لا شكّ أنّنا إذا استوعبنا الفكرة القائلة بأنّ علم الاجتماع آلة من آلات النّظريّة الاجتماعيّة، فإنّ منهجنا المعرفيّ سيكون أكثر وضوحاً وأكثر دقّةً من ذي قبل.

3 ـ مناهج العمليّة المعرفيّة

إنّ تباين جوهر المعارف الاجتماعية واختلاف أهدافها يقتضيان تباين المناهج التي تتمّ فيها العمليّة المعرفيّة؛ لذلك فإنّنا سوف نقوم بفحص المناهج المعرفيّة التي يمكن أن نستخدمها في بناء النّظريّة والنّظام

والقانون. ومن تلك المناهج: المنهج الاستقرائيّ، والاستدلاليّ، والعلّيّة، والقطع والاحتمالية، والنّص والدّلالات.

أ ـ المنهج الاستقرائيّ:

يقوم المنهج الاستقرائيّ على «تصفّح الجزئيات وتتبّعها لإثبات حكمٍ كليّ»[1]. أي إنّه استدلال تكون فيه النتيجة أكبر من المقدّمات المشتركة في تكوين ذلك الاستدلال. ويُمثَّل له بتمّدد قطع الحديد بالحرارة في أماكن مختلفة من الأرض، فتمدّد قطعة من الحديد في شرق الأرض، وتمدد قطعة أخرى في غربها، وثالثة في الوسط، يوصلنا إلى نتيجة استقرائية، هي: تمدّد الحديد بالحرارة على وجه سطح الأرض. وتلك النتيجة أكبر من المقدّمات المستخدمة في الاستقراء. وهنا سار الدّليل الاستقرائيّ من مرحلة الخاصّ إلى العامّ.

والمنهج الاستقرائيّ في المعارف الاجتماعية يقوم على أساس قراءة المصاديق والحالات الجزئية، واستخراج قاعدة كلّية على ضوئها. وهذا المنهج يناسب بحوث العلوم الإنسانيّة، كعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والتعليم والقضاء وغيرها؛ لأنّ العلم التّجريبي الإنسانيّ يستقرئ حالاتٍ اجتماعيةً متعدّدةً، ليخرج بعدها بقاعدةٍ كلّيةٍ لا تقبل الخطأ. فعلم الاجتماع يستطيع استقراء حالات الفقر والفاقة والعوز لدى الأفراد، ليخرج بعدها بنتيجةٍ مفادها، عدم عدالة نظام الأجور، مثلاً: إذا افترضنا أنّ أجرة عامل الميكانيك ضئيلة جدّاً، وعلى أثرها أصبح العامل فقيراً، وأجرة عامل الخدمات لا تكاد تكفي إشباع الأطفال في عائلته، وأنّ أجرة

(1) الصدر، محمد باقر، **الأسس المنطقيّة للاستقراء**، بيروت، دار التعارف، 1982م.

العامل الزراعيّ ضئيلةٌ إلى درجةٍ أنّه لا يستطيع أن يشتري ثياباً له ولزوجته، كانت النتيجة: أنّ الفرد الذي يكون أجره ضئيلاً يدخل طبقة الفقراء. وهذه الطّريقة الاستقرائية رفعت الاستنتاج من الخاصّ إلى العامّ.

ولا شكّ أنّ النقاش الفلسفيّ الجادّ، حول عقم الدّليل الاستقرائيّ خارج عن نطاقنا هنا. لكننا لا نتعامل في حقل الدّليل الاستقرائيّ مع النّظريات الثابتة، بل نستطيع استخدام الدّليل الاستقرائيّ في العلوم الإنسانيّة التّجريبيّة المتغيّرة أو المتطورة. وهذه النّقطة بالغة الحساسية، لأن استخدام المنهج الاستقرائيّ في النّظريّة الاجتماعيّة الدّينيّة مثلاً، يخرب مباني تلك النّظريّة، ويبعدنا عن مفاهيم الدّين الثابتة التي لا تقبل المنهج التّجريبيّ المتغيّر.

ب ـ المنهج الاستدلالّي أو الاستنباطيّ

ويقوم هذا المنهج على أساس أنّ النتيجة أصغر من المقدّمات التي تكوَّن منها ذلك الاستدلال، أو على الأقلّ أن النتيجة مساوية لمقدّماتها. فنقول مثلاً: عليّ إنسان، وكلّ إنسانٍ يموت، فعليّ يموت. وهذه النتيجة الاستنباطية، وهي أنّ «عليّاً يموت» أصغر من مقدّماتها؛ لأنَها تختصّ بفرد من أفراد الإنسان وهو عليّ، وهنا سار الدّليل الاستنباطيّ من مرحلة العامّ إلى مرحلة الخاصّ، أو من الكلّي إلى المصداق، أو من المبدإ العامّ إلى التّطبيق الخاصّ. وهذه الطّريقة يطلق عليها اسم القياس الأرسطيّ أيضاً.

والمَنهج الاستنباطيّ يستند على مبدإ عدم التناقض، لأنّ النتيجة تكون دائماً مساوية لمقدّماتها أو أصغر منها. فمن الضّروريّ أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدّمات.

إنّ المنهج الاستدلالّي ينفعنا في بناء النّظريّة في المعارف الاجتماعيّة؛ لأنّ الأصل في النّظريّة، هو الكلّيات أو المقدّمات الكبيرة التي تكوّن لون الاستدلال وتشخّصه. ولا نقصد بذلك القياس الذي حرّمه أئمّة أهل البيت(ع). بل هناك قواعد كلّيةٌ نستفيدها في بناء النّظريّة مثل: قاعدة «نفي الضرر» التي نهت عن الإضرار بالغير، وقاعدة «الضمان» في الأحكام الوضعيّة، وقاعدة «تسلّط النّاس على أموالهم»، وغيرها من القواعد التي تبحث في حقوق الأفراد وواجباتهم، فإنّ في تلك القواعد كلّياتٍ يستفاد منها في الاستدلال، لا في القياس الذي نهت عنه الشّريعة.

ج ـ منهج العلّية

إنّ منهج العلّية يكشف عن أنّ الطّبيعة الكونية والاجتماعية تمضي على نهج واحد. فإذا أثبتنا علاقة السّببيّة والضرورة بين «أ» و«ب»، فلا بدّ أن نعترف بأنّ هناك سنخيّةً بين العلّة والمعلول. أي أننا نستنتج أنّ «ع» التي هي علّة «غ» تمضي وتعمل على نهج واحد دائماً. فإذا أحضرنا «ع» فإنّ «غ» تحضر على أثرها، يقول ابن سينا في كتاب «الشفاء»: «...إنه لما تحقق أنّ السقمونيا يعرض له إسهال الصّفراء، وتبيّن ذلك على سبيل التكرار الكثير، عُلِم أنّ ذلك ليس اتفاقاً، فإنّ الاتفاقي لا يكون دائماً ولا أكثريّاً. فعلم أن ذلك شيء يوجبه السقمونيا طبعاً، إذ لا يصح أن يكون عنه اختياراً...»[1]. وهذا التّفكير يرجع إلى فهم أصل العليّة التي تقول: إن اقتران العلّة والمعلول دائميّ بالضرورة؛ لذا فكلّ اقتران غير دائميّ ليس عليّاً.

---

(1) ابن سينا، **منطق الشفاء ـ البرهان**، حققه أبو العلاء عفيفي. القاهرة: 1956م، ص 95.

فهنا لابد من تحقيق هذا الأصل، ومعرفة انطباقه على العلوم الاجتماعيّة. فهل نستطيع أن نضع بعض الاقترانات غير الدائمة (الأكثرية) في مستوى الاقترانات العلّية؟ هذا البحث يحتاج إلى دراسة فلسفيّة في موارد العلم الإجماليّ، خارجة عن نطاق هذه المقالة. ولكن العلّية، بصورتها المطلقة، لها دور أساس في عمل العلوم الإنسانيّة خصوصاً علم الاجتماع والاقتصاد والنّفس.

ولا شكّ في أنّ قانون العلّية العامّ، يمكن تطبيقه على العلوم الاجتماعيّة، ونخصّ بالذكر علم الاجتماع. فالكلّيات الاجتماعية تخضع لقانون العلّية العامّ. مثال ذلك: يسبب انعدام العدالة في توزيع الثروة الاجتماعيّة انتقال الثروة إلى طبقةٍ معيّنةٍ بذاتها، وحرمانها في طبقةٍ أخرى، وتلك العمليّة تقود الأفراد نحو الفقر والظلم الاجتماعيّ. فالعلّة هنا هي عدم توزيع الثروة الاجتماعية بالعدل والإنصاف، والمعلول: هو الفقير أو كلّ من اتصف بصفة الفقراء والمظلومين. وتلك كلّيةٌ مطلقةٌ نراها في جميع المجتمعات الإنسانيّة تقريباً، وفي كلّ عصر ومصرٍ.

أمّا الكلّيات المحدودة، فهي التي لا تخضع لقانون العلّيّة، بل إنّ أسبابها مؤقّتةٌ ومشروطةٌ، ومثال ذلك: أنّ حرّية المرأة في العمل خارج بيت الزوجية، يؤدّي أحياناً إلى صراعٍ بين الزوج والزوجة، ينتهي بهما إلى الطلاق. وهذه القاعدة، وإن كانت كلّيةً إلا أنّها محدودةٌ بالظروف الموضوعية التي يعيشها المجتمع. فحرية النّساء في العمل في بعض المجتمعات لا تؤدّي إلى ذلك، بل قد تساعد الزوج على تثبيت أركان الضمان الاجتماعيّ لأسرته.

د ـ بين منهج القطع ومنهج الاحتمالات

إنّ القطع يعني اليقين، واليقين قد يتمّ دفعةً واحدةً، أو قد تتجمّع ذرات الشّكوك والشُّبهات تحت شروطٍ خاصّة، لتصنع يقيناً قائماً على أساس القرائن الموضوعية. وعلى أيّ تقدير، فإنّ القطع هو الذي يوصل الإنسان إلى الاطمئنان بالأمن من العذاب الإلهيّ. والقطع يوصلنا أيضاً إلى شاطئ الاطمئنان، بأنّ ما قمنا به من استدلالاتٍ أو استقراءاتٍ أو تحليلٍ ذهنيٍّ في بناء النّظريّة الاجتماعية، سوف يؤمّننا من العذاب والعقوبة الإلهيَّة.

ومن هذا المنطلق فقد حُدّدت القواعد الأساسيّة لمعرفة الوظيفة الشّرعيّة للمكلّف ـ في علم الأصول ـ على ضوء القطع الذي يكشف الواقع كشفاً تاماً. والظّن المعتبر باعتباره احتمالاً راجحاً على نقيضه، والشَّك الذي عولج بالأصول الأربعة، «البراءة، التخيير، والاحتياط، والاستصحاب»، أو بالقواعد الأصوليَة الفرعية كقاعدة الفراغ والتجاوز وقاعدة أصالة صحّة فعل المسلم ونحوها.

ومن الطّبيعيّ، أنّ منهج العمليّة المعرفيّة في صياغة نظريّة فقهيّة في العلوم الاجتماعيّة ينبغي أن يأخذ بالنقاط الآتية:

1 ـ إنّ القطع يوصل المكلّف إلى الاطمئنان على أنّ ما يقوم به من تكاليف يطابق الحقيقة الشّرعيّة. فاليقين الموضوعيّ المبرّر، هو الذي يقومُ على أساس القرائن والشواهد الموضوعيّة. وذلك النّوع من اليقين ـ وهو غير اليقين الذّاتيّ الذي يخطر في الذّهن، ويقطع به ـ هو الذي يوصلنا إلى اكتشاف الحقائق الموضوعيّة الخاصّة بالنّظريات والعلوم الاجتماعيّة.

2 ـ إنّ الظّن المعتبر، باعتباره احتمالاً راجحاً على نقيضه، قد عالج مشكلة الانسداد.

3 ـ إنّ الشكّ الذي يعبّر عن الجهل بالحكم الشّرعيّ قد عولج بالأصول الأربعة وغيرها من الأصول.

ولا شكّ أنّ المسافة الزمنية التي فصلتنا عن عصر النّص تحتاج إلى تقسيم فلسفيّ أصوليّ من هذا القبيل؛ لأنّ كثيراً من المشاكل الموضوعيّة الجديدة التي شكّلت في أذهاننا ظنّاً معتبراً، أو شكّاً، قد برزت بسبب تغيّر الزمان والمكان، وتغيّر المناهج العلميّة التي استخدمها الإنسان في تاريخه الطويل.

أمّا نظريّة الاحتمالات فهي تقوم على رأيَيْن: الأوّل: الكلاسيكيّ ويتزعّمه «لابلاس» الذي يرى أنَّ الاحتمال يقومُ على أساس علمنا من جهة؛ وعلى أساس جهلنا من جهة أخرى. والثّاني: التكراريّ، الذي زعم أن الاحتمال لا يقوم على أساس الإمكان المنطقيّ، بل على أساس الوقوع الخارجيّ. أي إن المجاميع الخارجيّة، هي التي تشكّل الأرضية الواقعيّة لحساب الاحتمالات. بينما ذهب الشهيد الصدر(قده) إلى ربط الاحتمال بالعلم الاجماليّ، فاعتبره عضواً دائماً في مجموعة احتمالات، وقيمته تساوي ناتج قسمة رقم يقيننا على عدد أعضاء مجموعة العلم الإجماليّ[1].

وعلى أيّ تقدير، فإنّ ما ينفعنا في نظريّة الاحتمالات، هو صحّة تطبيقها في النّظريّة الاجتماعيّة، عندما تتوقّف الطّرق العلميّة لاكتشاف

(1) الصدر، محمد باقر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص 190-191.

الحقائق. ولا شكّ أنّنا نستطيع تطبيق نظريّة الاحتمالات، لو كان الاحتمال المراد انتقاؤه راجحاً على بقية الاحتمالات بالقرائن الموضوعيّة. أمّا إذا كان يقوم على أساس علمنا من جهة، وعلى أساس جهلنا من جهة أخرى، بنسبة متساوية، ولا سبيل للرجحان، فإنّ ذلك لا يحقّق لنا قطعاً أو يقيناً في صحّة استنباطنا.

هـ ـ النّص والدّلالات

تمثّل النّصوص الدّينيّة واجهة علميَّة للحوار والتفسير والتّأويل والكشف، بين الفقيه والمادَّة النصيّة. فللنّصوص الشّرعيّة مداليل اجتماعيّة وتعبّديّة بحاجة إلى كشفٍ من قبل الفقيه. وقد ورد عن أمير المؤمنين(ع) قوله: «هذ القرآن إنّما هو خطّ مستور بين الدفتين لا ينطق بلسان، ولابد له من ترجمان. وإنّما ينطق عنه الرجال»[1]. وفي شرحه قيل: إن الترجُمان مفسّر اللّغة بلسان آخر[2]. وفي مناسبة أخرى، قال(ع) لابن عباس حينما بعثه لمحاججة الخوارج ومجادلتهم: «لا تخاصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّالٌ ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنّة، فإنّهم لن يجدوا عنها محيصاً»[3].

ووجه الدّلالة أنّ السنّة الشريفة، أقرب إلى الحمل على وجهٍ واحدٍ من القرآن المجيد. وبلغةٍ علميّةٍ، إنّ السنّة الشريفة أقرب إلى الظهور اللفظيّ في تحديد المصاديق، بينما يتعامل النّص القرآنيّ مع الكلّيات التي يحملها النّاس على وجوهٍ مختلفةٍ.

---

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة 125.
(2) ابن أبي الحديد المعتزليّ: **شرح نهج البلاغة**، ج2، ص 304.
(3) **نهج البلاغة**، الرسائل والكتب، الكتاب 77.

وقد أشار عزّ وجلّ إلى ذلك بالقول: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[1].

ومن هنا، نفهم أنّ الإدراك المعمّق للمدلول الاجتماعيّ للنّصوص الشّرعيّة، وملاحظة مناسبات الحكم والموضوع. يساهمان بطريقةٍ من الطّرق في فهم الدّليل الشّرعيّ. فالفقيه يحتاج إلى أدواتٍ من أجل التّعامل مع النُّصوص، وفهم مداليلها الإلزاميّة الاجتماعيّة. وليس لنا من ساحةٍ للاستنباط الشّرعيّ في المعارف الاجتماعيّة غير ساحة النّصوص المسندة الصحيحة، حيث تعارف القوم على الأخذ منها واستلهام معانيها العظيمة.

خاتمة

بعد أن تناولنا دور الدّين في صياغة الإطار المعرفيِّ للعلوم الاجتماعية، وبعد أن طرقنا أبواب النّظريّة والنّظام والقانون ومناهجَ العمليّة المعرفيّة، لابد لنا من وقفةٍ مهمّةٍ مع هدف القضيّة المعرفيّة. فإن في محاولة قراءة «الوحي» و«الكون»، من قبل فقهاء الأُمّةِ، معنًى استفراغ وسعٍ جديٍّ لفهم وظيفة المكّلف الشّرعيّة على النطاقَين: الاجتماعيّ والشخصيّ. وما لم يكن المنهج المستخدم في عمليّة «أسلمة العلوم» منهجاً علمياً دقيقاً يضيف أفكار أهل البيت الشّرعيّة إلى القرآن المجيد والسنة الشريفة، فإنّنا قد نبني صرحاً من رمالٍ لا يصمد أمام موجةٍ عاتيةٍ من موجاتِ المحيط الهائج.

(1) سورة آل عمران: الآية 7.

مسرد الأعلام

مسرد المصطلحات